



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC
CENTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

HUMBERTO RIBEIRO JÚNIOR

**O DIREITO E A FILOSOFIA PRAGMÁTICO-
TRANSCENDENTAL: A FUNDAMENTAÇÃO DA ORDEM
JURÍDICA A PARTIR DA ÉTICA DO DISCURSO DE
KARL-OTTO APEL**

Florianópolis, 2006.

HUMBERTO RIBEIRO JÚNIOR

**O DIREITO E A FILOSOFIA PRAGMÁTICO-
TRANSCENDENTAL: A FUNDAMENTAÇÃO DA ORDEM
JURÍDICA A PARTIR DA ÉTICA DO DISCURSO DE
KARL-OTTO APEL**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-graduação em Direito, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Cecilia Caballero Lois

Florianópolis, 2006.

HUMBERTO RIBEIRO JÚNIOR

**O DIREITO E A FILOSOFIA PRAGMÁTICO-
TRANSCENDENTAL: A FUNDAMENTAÇÃO DA ORDEM
JURÍDICA A PARTIR DA ÉTICA DO DISCURSO DE
KARL-OTTO APEL**

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^a. Cecilia Caballero Lois

Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Aylton Barbieri Durão

Universidade Estadual de Londrina

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Universidade Federal de Santa Catarina

Florianópolis, 01 de agosto de 2006.

*Dedico este trabalho a todos aqueles
que têm (e me dão) esperança!*

AGRADECIMENTOS

É chegado o momento de dedicar algumas poucas palavras em agradecimento àquelas tantas, porém singulares, pessoas que estão por detrás de todas as palavras, frases, parágrafos, capítulos, deste trabalho.

Não posso deixar de iniciar essa lista pelos meus pais, aqueles que tornaram esse meu projeto de vida possível. Não apenas pelo fato de que eles foram meu verdadeiro “órgão de fomento”, mas, principalmente, porque eles sempre acreditaram nos meus sonhos, porque eles sempre os sonharam juntos, porque eles os sonharam baixinho e porque eles os sonharam pelos quatro ventos. Também por terem prestado atenção em cada palavra que eu dizia, por terem vibrado junto as alegrias e por terem servido de porto seguro nas tristezas. Porque riram e choraram na minha partida e porque riram e choraram no meu retorno. Enfim, por serem, de fato, o coração que existe no fundo dessa obra.

Agora posso seguir uma ordem (quase) cronológica.

Em primeiro lugar agradeço à minha amiga, e sempre orientadora, Cristina Pazó, pelas longas horas de leitura e discussão num momento em que eu ainda descobria o que era Filosofia do Direito e por ter, assim, me despertado para a instigante vida acadêmica.

Devo agradecer também àqueles que me acolheram em Florianópolis e fizeram com que minha estadia nesta cidade fosse mais prazerosa: ao professor e também amigo Sérgio U. Cademartori que, além de nos ter proporcionado a discussão de alguns bons temas de Teoria do Direito, se mostrou um grande companheiro por conseguir transformar, para melhor, aqueles momentos em que o tempo insistia em não passar; aos bons amigos do mestrado, aqueles que se tornaram a minha segunda família, Edson, Samuel, Lucas, Maíra, Rodrigo, Carol, Erik, Vanessa, Simone, Carol Ferri, Mateus, Patrícia (as duas!), Liz e Rodrigo, Lise, Crishna, Ana Paula, Fabi, Clarissa, Carol Ruschel, Marechal, Mocho, Vinícius, pelos jantares (mas também pelos debates), pelas boas risadas (mas também por dividir o estresse), pelo companheirismo, pelo pós-jazz, por “La Résistance”, enfim, por tudo!

Agradeço também aos professores Antônio Carlos Wolkmer, por ter aberto meus olhos para a América Latina, problemas que sempre povoam minhas reflexões; Jeanine N. Philippi, por ter conseguido deixar abertos os “buracos” do conhecimento por meio suas análises crítico-

filosóficas da realidade; Delamar V. Dutra, pelas importantes ponderações sobre Habermas e Apel que, e pelas sempre pontuais perguntas que me fazem pensar até hoje; Aylton Barbieri Durão pela leitura atenta deste trabalho e pelas grandes contribuições tanto no dia da defesa como posteriormente; e, por fim, à CAPES, por ter financiado o último ano desse projeto.

Um agradecimento especial deve ser feito ao professor Luiz Moreira que, antes mesmo de me conhecer, conseguiu mudar completamente o rumo de minha pesquisa com os textos de Apel reunidos em seu livro *Com Habermas, contra Habermas*. Porém, agradeço mais ainda pelas discussões que travamos nesse período, pela paciência (e prontidão) na leitura de vários textos meus, pelos grandes incentivos que me fizeram dar muitos passos adiante e por ter reafirmado a importância da ética do Discurso apelianiano como um caminho possível para se pensar o Direito.

Também deve ser lembrado de uma forma diferenciada o professor Angelo Cenci. Agradeço-o por toda sua paciência e dedicação desde quando eu ainda pensava no projeto, por ter-me enviado importantes textos sem os quais com certeza minha pesquisa não seria a mesma e por me ajudar a esclarecer muitas dúvidas sobre Apel.

No entanto, é à professora Cecilia Caballero Lois, a minha orientadora, que eu devo todos os meus agradecimentos. Desde as aulas de Teoria Constitucional e, depois, de Teorias da Justiça e Democracia, ela se mostrou, a meu ver, como a mais dedicada e competente professora do Programa de Mestrado. Afinal, é simples ser somente eficiente academicamente, basta esforço. Difícil é unir isso a uma sensibilidade sem limites, a uma preocupação com a vida de cada uma das pessoas que estão a seu redor, a uma informalidade que, como atitude, se coloca anos-luz adiante dos formalismos bacharelescos. Assim devo agradecê-la não só pelo enorme crescimento intelectual que suas aulas e seus comentários proporcionaram, pela coragem de ter me deixado encarar uma mudança de projeto, por todos os rabiscos que esse texto sofreu, mas, especialmente, por ter sido uma verdadeira amiga e companheira, sempre dedicada em todos os momentos. Agradeço à Cecilia por ter sido verdadeiramente uma pessoa que fez a diferença em minha vida.

Mas como nem só de vida acadêmica vive um mestrando, não posso deixar de lembrar dos meus amigos da “Σsdruxularia”, Bito, Pimenta, Alberto, Léo Baiano e Renato, bem como os outros amigos, Azeitona, Neto, Bruno, Zé Ronaldo, João, Binda, Bodart, Igor, Rafaela, Paula,

Cris, Nani, Samyna, Mari, Graziela, por serem aqueles que sempre me faziam lembrar quem eu realmente era como pessoa.

Quatro pessoas, entretanto, merecem destaque justamente por serem mais do que amigos e por terem provado isso justamente sendo meus pontos de apoio nos momentos em que eu estive quase imobilizado (ainda que não fisicamente): Raphael, meu irmão (de tão primo), que sempre esteve disposto a ouvir o que eu tinha a dizer, mas que preferia mesmo me mostrar o ponto de vista do Rei Lagarto, me mostrar “que a vida não gosta de esperar, que vida é pra valer, que a vida é pra levar”; Marcelo (na verdade, Batata), meu pai-amigo-irmão, de quem sempre ouvi os conselhos, de quem sempre discordava em questões de filosofia e de política, e que, independente de onde estivesse, estava sempre pronto para enfrentar o mundo se fosse necessário, e mais pronto ainda para sentar, conversar à toa, tomar uma cerveja e tocar uma canção dos Engenheiros; Judson, um amigo de todos os tempos, sobre quem não quero falar mais nada além do fato de que ele é o idealizador e o companheiro de minha utopia mais concreta, a “Arrumação de Tudo”; e a Laila, minha pequena, que por vezes é minha companheira de projetos, por vezes (mais que) minha amiga, por vezes minha analista, por vezes simplesmente ela mesma, mas que é sempre tudo isso ao mesmo tempo e que, acima de tudo, é aquela que sempre consegue arrancar de mim o mais sincero sorriso. A esses quatro agradeço por serem partes inseparáveis do que eu sou. Meus velhos, “saravá!”.

Ainda quero agradecer à minha madrinha, a tia Tetê, por todas as “diárias não cobradas” em sua casa, por estar sempre de portas abertas para me receber e por todo o carinho; e também à minha outra tia, a Paula, por sempre se preocupar conosco mais do que, às vezes, se preocupa consigo mesma.

Por fim, quero agradecer à pessoa com a qual tenho a relação mais ambígua possível, entre tapas e beijos nós vivemos muito bem! As únicas coisas que sei é que sem ela eu não vivo, e que sem ela com certeza minha vida teria muito menos risadas. À minha irmã Paulinha agradeço pelo enorme carinho que tem por mim. Um milhão de beijos!

Os que eu esqueci, inevitavelmente, sintam-se contemplados. Pois se a vida são processos, cada um de vocês está presente em cada uma das linhas desta dissertação.

*Sua coroa é de ouro,
o meu chapéu é de palha.
A sua cota é de malha,
o meu gibão é de couro.
Sua justiça é no foro,
minha lei é o consenso.
O seu reinado é imenso,
minha casa é meu país.
Você é preso ao que diz,
eu digo tudo o que penso.*

O Rei e o Palhaço, Antônio Nóbrega.

Quando se delibera sobre a política, em que tudo se baseia na justiça e na temperança, os atenienses têm razão de admitir todo o mundo, porque é preciso que todo o mundo participe da virtude civil, sem isso não há cidade.

Protágoras, Platão

RESUMO

Esta pesquisa busca verificar em que medida a fundamentação pragmático-transcendental da ética do Discurso de Karl-Otto Apel é apta a justificar racionalmente a instituição do Direito, bem como verificar se os princípios morais racionais desse modelo de fundamentação são capazes de funcionar como idéias regulativas para as normas jurídicas positivas. Para atingir tal objetivo, no primeiro capítulo, procuramos destacar as bases epistemológicas da ética do Discurso de Apel a partir das duas principais transformações da filosofia transcendental kantiana promovidas por ele. Na primeira, a transformação histórico-hermenêutica, procurou-se destacar as contribuições da filosofia de Heidegger, especialmente a introdução das categorias de temporalidade e da dimensão histórica do sujeito, e de Gadamer, com as discussões acerca do compreender hermenêutico. Na segunda, a transformação semiótico-pragmática, foi dado destaque, em primeiro lugar, à transição da semântica para a pragmática da linguagem por meio da discussão da obra de Wittgenstein, em seguida, ao debate com o pragmatismo americano de Charles Peirce e à introdução do conceito de comunidade ilimitada de investigadores, e, por fim, ao desenvolvimento, a partir disso, do conceito de comunidade de comunicação e a sua importância como pressuposto transcendental das ciências sociais. Com a construção desse pano de fundo, no segundo capítulo deu-se vez à fundamentação da ética do Discurso propriamente dita. Continuando o debate acerca da racionalidade das ciências, procurou-se responder a pergunta sobre a possibilidade e a necessidade de uma ética hoje por meio da fundamentação pragmático-transcendental de um princípio ético encontrado no *a priori* da comunidade de comunicação. Tendo demonstrado a possibilidade de fundamentar uma ética racional na era das ciências, deu-se início à construção da arquitetura de fundamentação da ética do Discurso dividida em uma *parte A* abstrativo-ideal, relativa à fundamentação de um princípio primordial do discurso que já inclui os conteúdos de um princípio moral primordial, e uma *parte B* histórico-factual, direcionada à aplicação das normas ideais e à problemática de uma ética da coresponsabilidade historicamente referida. Portanto, no terceiro e último capítulo, procurou-se desenvolver a problemática da ética da responsabilidade com a introdução da idéia de complementaridade do discurso moral ideal por discursos institucionais, como o Direito, que pudessem desonerar os argumentantes da auto-ajuda em situações estratégicas, assim, pôde-se fundamentar moral-normativamente o poder coercitivo do Estado de Direito. Deste modo, foram realizadas as reflexões finais no sentido de que como fundamento da ordem jurídica coercitiva temos os Direitos Humanos que, por sua vez, devem ser fundamentados a partir do princípio primordial do discurso, restando demonstrado, com isso, que o modelo de fundamentação da ética discursiva apeliada pode servir como fundamento do Direito.

Palavras-chave: ética do Discurso, pragmática-transcendental, fundamentação última, comunidade de comunicação, princípio primordial do discurso, fundamentação do Direito, Direitos Humanos.

ABSTRACT

This research aims to verify in which way the pragmatic-transcendental foundations of Karl-Otto Apel's Discourse ethics is able to rationally justify the institution of Law, as well as verifying if the rational moral principles of this model of justification are of capable to act as regulative ideas for positive rules of law. To reach such objective, in the first chapter, we look to accentuate the epistemological basis of Apel's Discourse ethics from the two main transformations of the kantian transcendental philosophy promoted by him. In the first one, the historical-hermeneutical transformation, we tried to emphasize the contributions of Heidegger's philosophy, especially the categories of temporality and the historical dimension of the subject, as well as Gadamer's philosophy, with the discussion about hermeneutical comprehension. In the second one, the semiotic-pragmatic transformation, we draw attention, in first place, to the transition from the semantics to pragmatics by discussing the Wittgenstein's work, and, after that, to the debate with the Charles Peirce's American pragmatism and to the introduction of the limitless community of investigators, and, finally, to the development of the concept of communication community and its importance as transcendental grounding for the social sciences. With the construction of this scenario, in the second chapter we started the grounding of Discourse ethics. Continuing the discussion about the rationality of sciences, we tried to answer the question about the possibility and the necessity of an ethics today, through the pragmatic-transcendental foundations of an ethical principle found in the communication community's *a priori*. After we have indicated the possibility of grounding a rational ethics on the age of sciences, we began the construction of the architectonic of Discourse ethics divided in a *part A*, abstrative-ideal, concerning the justification of a primordial principle of the discourse that includes the contents of a primordial moral principle, and in a *part B* historically related, directed to the application of ideal norms and to the problems of a co-responsibility ethics historically related. Therefore, in the third and last chapter, we tried to develop the problematic one of a responsibility ethics with the introduction of the idea of complementarity between the ideal moral discourses and the institucional discourses, as the Law, that could take off the charge from the arguers from the self-support in strategical situations. Thus, we could ground moral-normatively the coercitive power of the State of Law. In this way, the final reflections were made to prove that in the grounds of the coercitive juridical order are the Human Rights, that must be grounded form a discourse primordial principle, trying to show, with this, that the foundation model of the apelian Discourse ethics can act as grounding of the Law.

Key-words: Discourse ethics, transcendental-pragmatics, communication community, ultimate foundation, discourse primordial principle, Law's foundation, Human Righths.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
 1. Para uma transformação da filosofia: Os fundamentos epistemológicos do pensamento de Karl-Otto Apel	 17
1.1 A Transformação histórico-hermenêutica da filosofia kantiana	19
1.1.1 Heidegger, a dimensão histórica do sujeito e a temporalidade	19
1.1.2 Gadamer, a hermenêutica e o problema da compreensão	24
1.2 A transformação semiótico-pragmática da filosofia transcendental kantiana	29
1.2.1 Wittgenstein, e a transição para a pragmática	30
1.2.2 Peirce e a comunidade ilimitada de investigadores	39
1.2.2.1 Semiótica transcendental e filosofia primeira	43
1.2.2.2 A comunidade de intérpretes e investigadores	47
1.2.3 A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais	50
 2. A arquitetura de fundamentação da ética do Discurso: A <i>parte A</i> abstrativo-ideal, a <i>parte B</i> histórico-factual e a ética do discurso como ética da responsabilidade.....	 56
2.1 O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética	61
2.1.1 A possibilidade de fundamentação pragmático-transcendental do princípio da ética	70
2.1.2 O modelo pragmático-transcendental de fundamentação da ética.....	74
2.2 A arquitetura da Ética do Discurso: as partes <i>A</i> e <i>B</i> de fundamentação	79

2.2.1	<i>A parte A</i> de fundamentação abstrativa ideal	80
2.2.2	<i>A parte B</i> de fundamentação: a ética do discurso como ética da responsabilidade.....	84
3.	A fundamentação do Direito a partir da ética do Discurso de Karl-Otto Apel.....	90
3.1	Positivismo jurídico e pragmática transcendental: o <i>a priori</i> da comunidade de comunicação e os fundamentos da ciência do Direito.....	93
3.1.1	A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental da ciência do direito	97
3.2	<i>A parte B</i> da ética do Discurso e o problema da coerção: a fundamentação moral do poder coercitivo do Direito	102
3.2.1	O problema da fundamentação moral do poder de coerção do Direito.....	106
3.3	A fundamentação da ordem jurídica positiva: entre a exigência de discursos reais de legislação e o postulado moral dos Direitos Humanos	112
	CONCLUSÃO	118
	REFERÊNCIAS	122

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como finalidade verificar em que medida o modelo pragmático-transcendental de fundamentação da ética do Discurso elaborado por Karl-Otto Apel é apto a fundamentar a ordem jurídica. Mais especificamente, ele busca verificar se uma reflexão rigorosa acerca do princípio do discurso é capaz de servir como base de validação das normas jurídicas positivas.

Partimos da circunstância de que o modelo juspositivista de fundamentação do Direito, baseado na completa separação entre moralidade e juridicidade, não é mais suficiente para responder os problemas surgidos nas sociedades pluralistas contemporâneas. Especialmente aqueles decorrentes da necessidade do convívio entre diversas tradições culturais, das cada vez mais velozes transformações sociais possibilitadas pela globalização, das relações políticas e econômicas interestatais, das crises industrial e ecológica, dentre diversos outros que não conseguem mais ser solucionados satisfatoriamente por um Direito valorativamente neutro. Deste modo, procuramos na idéia de uma moral racional, universalista e pós-metafísica, fundamentos que sirvam como resposta possível a essas questões.

A filosofia moral de Karl-Otto Apel tem como eixo a busca pela resolução dos conflitos entre os seres humanos por meio do discurso argumentativo – essa é a base de sua chamada ética do Discurso. A partir de uma transformação radical da filosofia transcendental kantiana, Apel procura desenvolver um modelo de ética intersubjetivamente válida que não mais seja baseada numa consciência individual, mas num diálogo entre argumentantes.

Ele parte da pergunta sobre como justificar uma ética que possa trazer soluções para crise provocada, especialmente, pelo avanço desenfreado das ciências, numa era em que é a racionalidade axiologicamente neutra delas que tem o poder de dispor sobre a validade ou não do conhecimento. Diante disso, sua proposta, que pressupõe uma reinterpretação discursiva dos fundamentos das ciências em geral, é a de desenvolver um modelo de ética que tenha como base a fundamentação de princípios últimos que se encontram no *a priori* da comunicação em geral.

A grande novidade desse modelo é que ele não parte de um *a priori* metafísico ou de uma razão individual, mas sim de um *a priori* discursivo do qual não podemos recorrer sem que

isso resulte numa autocontradição performativa – o que significa dizer que, para recusar os pressupostos do discurso, é necessário fazer uso deles, do que resulta uma contradição.

Assim, num primeiro momento, o que a ética do Discurso propõe é a fundamentação última de um *princípio primordial do discurso* que contenha tanto estes pressupostos básicos procedimentais como também pressupostos éticos – na forma de um *princípio moral primordial* que inclui três exigências: *justiça, solidariedade e co-responsabilidade*.

Entretanto, se essa ética visa a resolução discursiva dos conflitos entre seres humanos, ela deve partir, também, da exigência, por princípio, de que ocorram discursos práticos para a fundamentação das normas morais situacionais – que aí incluiriam as discussões, por exemplo, sobre se é ou não moral o aborto, a clonagem, etc. Todavia, para que essas normas sejam efetivamente morais, as discussões pelas quais elas são produzidas devem cumprir rigorosamente as regras dos princípios primordiais que acima falamos.

O problema é que, para Apel, se uma ética do Discurso pretende ser politicamente relevante, ela não pode somente se dedicar à fundamentação abstrativa das normas morais. Deve-se reconhecer que nos discursos realizados em condições reais de comunicação dificilmente os pressupostos abstrativos conseguem ser cumpridos. É por isso que, em seu modelo de fundamentação, ele propõe uma *divisão arquitetônica* entre uma *parte A*, abstrativo-ideal, dedicada à fundamentação da ética numa comunidade *ideal* de comunicação, e uma *parte B*, referente à *responsabilidade* pela *compensação*, na *comunidade real de comunicação*, dos déficits de aplicação dos princípios últimos ideais.

Ainda que Apel não possa ser inserido numa tradição de “filósofos do Direito”, uma vez que ele não toma o fenômeno jurídico como problema central para seus debates¹, este modelo de reflexão ética, então, pós-metafísica, racional e universalista, que inclui não só uma perspectiva de fundamentação ideal, mas também uma perspectiva de responsabilidade pela realização desses pressupostos, nos parece adequado para promover o tipo de discussão que pretendemos acerca da fundamentação do Direito.

Primeiramente, essa forma dialógica de compreender a ética, por si só, já supera alguns dos maiores problemas que a contemporaneidade nos traz – como o da resolução de conflitos interculturais numa circunstância em que as morais tradicionais de grupo não são mais

¹ São bem poucos os artigos em que Apel trata diretamente da problemática do Direito, com destaque ao “A ética do Discurso diante da problemática política e jurídica”.

suficientes para dar soluções universais. Acreditando que é possível fundamentar racionalmente uma moral, a ética Discursiva nega o pressuposto do relativismo que o positivismo kelseniano utilizava como premissa².

Ademais, com o seu desenvolvimento em duas partes, essa ética se apresenta como uma forma apta a mediar a tensão entre a fundamentação de normas a partir de uma moral ideal e as contingências necessárias dos discursos reais de legislação.

Neste sentido, então, para que realizemos os objetivos deste trabalho, será necessário, em primeiro lugar, explicar os pressupostos sobre os quais a filosofia apeliana se desenvolve, em segundo, analisar como se dá o seu processo de fundamentação da ética do Discurso para, por fim, demonstrar como essa ética é capaz de justificar um modelo de fundamentação da ordem jurídica.

Desta maneira, no primeiro capítulo, pretendemos resgatar os fundamentos epistemológicos da filosofia apeliana por meio da análise de suas duas *transformações da filosofia*: a transformação histórico-hermenêutica e a transformação semiótico-pragmática da filosofia transcendental kantiana. Na primeira, procuraremos ressaltar as contribuições de Heidegger e Gadamer, principalmente, para a introdução de categorias como as da temporalidade, da dimensão histórica do sujeito, e da pré-estrutura da compreensão. Na segunda, o centro dos debates se dará com a filosofia da linguagem dando destaque à transição para a pragmática da linguagem promovida por Wittgenstein e ao debate com o pragmatismo americano que Apel promove a partir dos textos de Peirce. Por fim, queremos dar ênfase ao desenvolvimento conceito de comunidade de comunicação e à sua importância como pressuposto transcendental das ciências.

No segundo capítulo, nossa meta é demonstrar como se dá o processo de fundamentação da arquitetura da ética do Discurso. Deste modo, no primeiro momento, queremos demonstrar que é possível, mesmo na era em que as ciências detêm o monopólio do conhecimento,

² “Se, do ponto de vista de um conhecimento científico, se rejeita suposto de valores absolutos em geral e de um valor moral absoluto em particular [...] e se aceita, por isso, que deste ponto de vista não há uma moral absoluta; se se nega que o que é bom e justo de conformidade com uma ordem moral é bom e justo em todas as circunstâncias, e o que segundo esta ordem moral é mau é mau em todas as circunstâncias [...] então a afirmação de que as normas sociais devem ter um conteúdo moral, devem ser justas, para poderem ser consideradas como Direito, apenas pode significar que estas normas devem conter algo que seja comum a todos os sistemas de Moral enquanto sistemas de Justiça. Em vista, porém, da grande diversidade daquilo que os homens efetivamente consideram como bom e mau, justo e injusto, em distantes épocas e nos diferentes lugares, não se pode determinar qualquer elemento comum aos conteúdos das diferentes ordens morais”. (KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**, p. 72-73)

fundamentar, de maneira última, um princípio moral primordial a partir da idéia de um *a priori* da comunidade de comunicação. Diante disso, procuraremos desenvolver a fundamentação da ética do Discurso em suas duas partes: a *parte A* abstrativo-ideal, relativa à fundamentação de um princípio primordial do discurso que já inclui os conteúdos de um princípio moral primordial, e uma *parte B* histórico-factual, direcionada aos problemas de aplicação das normas ideais à responsabilidade pela compensação desses déficits de aplicação na realidade.

Assim, no terceiro e último capítulo, nossa pretensão é a de demonstrar a possibilidade de fundamentação da ordem jurídica a partir da ética discursiva de Apel. Para tanto, em primeiro lugar, teremos que, a partir de uma crítica ao modelo juspositivista, demonstrar que é possível fundamentar uma ética que esteja antecipada a todo modo de pensar o Direito. Todavia, num segundo momento, teremos que demonstrar ainda a possibilidade de fundamentar-se moralmente o poder coercitivo do Estado. Somente depois de ultrapassadas essas duas circunstâncias poderemos, então, realizar as reflexões finais no sentido de utilizar o postulado moral dos Direitos Humanos – que devem ser justificados a partir dos pressupostos da *parte A* – como os fundamentos nos permitem avaliar a validade material das normas jurídicas e, assim, concluir o processo de fundamentação do Direito.

Queremos ressaltar que nosso modo de abordagem se apropria do instrumental da Filosofia para a solução de problemas que são eminentemente jurídicos. Não pretendemos, assim, promover uma análise puramente filosófica, queremos apenas pensar o Direito fazendo uso de determinados conceitos que o pensamento apeliano nos oferece. Com isso, procuramos apenas levantar algumas discussões na linha do que entendemos ser uma Filosofia do Direito à luz do pensamento de Karl-Otto Apel.

1. PARA UMA TRANSFORMAÇÃO DA FILOSOFIA: OS FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DO PENSAMENTO DE KARL-OTTO APEL

O presente capítulo tem como finalidade resgatar os fundamentos epistemológicos da filosofia de Karl-Otto Apel a partir da análise da chamada *transformação da filosofia transcendental kantiana*³, por ele promovida. Para tanto, seguiremos o caminho de suas duas transformações⁴: a histórico-hermenêutica e a semiótico-pragmática.

Na primeira, tentaremos desenvolver a influência da fenomenologia e da hermenêutica filosófica, especialmente das teses de Heidegger e Gadamer, sobre o pensamento de Apel. Nosso propósito nesse ponto será, principalmente, o de definir, em linhas gerais, as bases da concepção de sujeito que está no pano de fundo de da ética do Discurso.

A partir da análise que Apel faz da obra de Heidegger nos filiaremos à idéia de que o sujeito não é isolado – é sempre um ser-com-os-outros –, que somente pode ser compreendido a partir de sua dimensão histórica e que seu entendimento é determinado pela categoria da temporalidade.

Com Gadamer, adentraremos um pouco mais no problema do Compreender hermenêutico para demonstrar que o interprete não é neutro, ele é carregado de pré-juízos e pré-concepções que determinam de maneira clara o seu modo de interpretar, e, a partir disso – mas por meio de uma crítica ao pensamento de Gadamer – já iniciaremos o questionamento pelas condições transcendentais de um *compreender melhor*.

A busca pelos fundamentos epistemológicos da filosofia apeliana nos guiará ainda pela discussão que Apel faz com a filosofia da linguagem, em especial com os textos de

³ O termo *transformação da filosofia* é utilizado pelo próprio Apel para designar o seu processo de transformação da filosofia transcendental da consciência nos moldes kantianos em uma pragmática transcendental da linguagem. Esta expressão serve ainda como título de uma de suas mais importantes obras, na qual ele concentra os artigos direcionados a esse debate. Nesse sentido, cf. CORTINA, Adela. Introducción: Verdad y Responsabilidad. In: APEL, Karl-Otto. **Teoría de la verdad y ética del discurso**, 1998.

⁴ Seguimos aqui a divisão proposta por Aparisi por entender que, por sua maior simplicidade, ela serve melhor aos propósitos do capítulo. No entanto, em última instância, ela não se diferencia muito da divisão feita por Mendieta seguindo as orientações que o próprio Apel dá em seu texto *¿Vuelta a la normalidad?*. Nesse sentido cf. APARISI, Juan Carlos Siurana, **Una brújula para la vida moral**, 2003; MENDIETA, Eduardo, **The adventures of transcendental philosophy**, 2002; APEL, Karl-Otto. **¿Vuelta a la normalidad?**, 1991.

Wittgenstein e Charles Peirce, o que nos permitirá falar numa *transformação semiótico-pragmática da filosofia transcendental kantiana*.

O estudo da obra de Wittgenstein abriu, para Apel, o campo de análise da filosofia da linguagem. Tendo ele inaugurado a discussão do âmbito pragmático da linguagem, sua influência foi decisiva para a constituição das bases do pensamento apeliiano porque, como queremos demonstrar, a partir disso, foi possível dizer que a validade do conhecimento não pode se dar por meio da experiência individual, mas sim por meio de uma experiência intersubjetiva, superando, assim, o *solipsismo metódico* típico da lógica da ciência contemporânea.

Mas é a partir do contato com a filosofia analítica de Charles Sanders Peirce que Apel irá encontrar os elementos centrais para a renovação do questionamento transcendental kantiano. A pergunta pelas condições de possibilidade e validade do conhecimento agora será mediada por uma análise da relação trivalente da interpretação dos signos e o sujeito transcendental do conhecimento será reinterpretado à luz do conceito de *comunidade de intérpretes e investigadores*.

Diante disso, ainda pretendemos, ao final do capítulo, fazer uma discussão sobre a questão da lógica da ciência contemporânea a partir da idéia da *comunidade de comunicação* de Apel a fim de já introduzir os elementos de uma ética do Discurso tal como será trabalhada no capítulo seguinte.

Nossa intenção, portanto, ao levantarmos os fundamentos epistemológicos da filosofia apeliiana, é a de trazer à tona as concepções que estão no pano de fundo da teoria que pretendemos trabalhar nessa pesquisa. Não iremos discutir exaustivamente todas as correntes filosóficas que aqui foram citadas, queremos apenas mostrar o modo como Apel interpreta determinadas teorias e qual a influência delas sobre sua filosofia para, assim, podermos deixar claros os pressupostos da ética do Discurso apeliiana sobre os quais nosso debate será desenvolvido.

1.1 A Transformação histórico-hermenêutica da filosofia kantiana

1.1.1 Heidegger, a dimensão histórica do sujeito e a temporalidade

O fio condutor do pensamento de Karl-Otto Apel é o questionamento transcendental⁵ kantiano sobre as condições de possibilidade e validade do conhecimento pensamento a filosofia kantiana. Ao longo de sua obra é sempre possível perceber os traços kantianos que ele, aos poucos, vai transformando a partir de outras correntes filosóficas.

É com esta forma de abordagem que Apel irá, nos seus primeiros escritos, analisar a filosofia de Heidegger. De acordo com a leitura apeliana, do mesmo modo como Heidegger assimila Kant ao seu próprio projeto, o que se pretende agora é analisar Heidegger como um filósofo que leva adiante o problema kantiano da possibilidade do conhecimento – porém por meio de um método fenomenológico.

O que Apel tenta, portanto, demonstrar em sua tese de doutoramento, *Dasein und Erkennen: Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*⁶, é o caráter transcendental da filosofia heideggeriana⁷.

Enquanto Heidegger (e. g., em seu livro sobre Kant) vê o problema do conhecimento a partir da perspectiva de sua questão do Ser, Apel lerá Heidegger por meio da ótica da questão de Kant acerca das condições de possibilidade do conhecimento⁸.

A problemática sobre a qual devemos então nos debruçar é a de como uma interpretação fenomenológica nos moldes heideggerianos pode transformar e renovar o questionamento transcendental de Kant e a Crítica da Razão Pura⁹. Isso se torna claro na medida em que percebemos como Apel (re)lê determinados conceitos de Heidegger.

Uma das primeiras formas como Apel tenta argumentar nesse sentido parte da diferença ontológica entre *ente* e *ser*. O primeiro, a grosso modo, pode ser entendido como qualquer

⁵ Importante frisar que aqui estamos utilizando *transcendental* no sentido dado por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*, diz ele: “Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori.” Ou seja, trabalhamos *transcendental* como as condições de possibilidade e validade do conhecimento.

⁶ Este título pode ser traduzido como “Ser-aí e reconhecimento: uma interpretação epistemológica-teorética da filosofia de Martin Heidegger”, no entanto, até a data da elaboração deste trabalho esta obra ainda não havia sido nem publicada nem traduzida oficialmente para outros idiomas.

⁷ Vale ressaltar que nesta obra, Apel direciona seus olhares especialmente ao Heidegger de *Ser e Tempo*.

⁸ MENDIETA, Eduardo. **The adventures of transcendental philosophy**, p. 3. “Whereas Heidegger (e.g., in his Kant book) read the problem of knowledge from the standpoint of his question of Being, Apel will read Heidegger through the optic of Kant’s question after conditions of possibility of knowledge”.

⁹ MENDIETA, Eduardo. **The adventures of transcendental philosophy**, p. 7.

objeto no mundo, mas é o *ser* a condição de possibilidade de nossa compreensão do ente, o *ser* é o que não se mostra, mas o que constitui o sentido e a base do que agora se mostra. Pensado dessa forma, por meio da análise apeliana, o *ser* assume exatamente a função transcendental de condição de possibilidade do conhecimento.

É exatamente na pergunta sobre o sentido do *ser* que pousa a problemática básica de *Ser e Tempo*. Para podermos, no entanto, pensar na proposição correta desse problema, faz-se necessário a explicitação preliminar daquele *ente* a que se propõe a pergunta sobre o sentido do *ser*, este é exatamente o *ser-aí*¹⁰. O *ser-aí* não se deixa reduzir à objetividade ou à simples-presença, ele é precisamente aquele ente para o qual as coisas estão presentes¹¹.

O *ser-aí* deve ser entendido, ainda, como um *ser-no-mundo*. O homem é projeto e as coisas do mundo são para nós instrumentos, utensílios, em vez de serem realidades provistas de uma existência objetiva. As coisas se apresentam diante de nós, antes de tudo, dizendo respeito à nossa vida e aos nossos fins. O homem, então, está no mundo sempre como ente referido às suas possibilidades próprias, como alguém que projeta, compreendendo-se como poder-ser e haver-de-ser no mundo¹².

Ademais, o *ser-aí* não pode ser entendido como um sujeito isolado¹³, ele é também um *ser-com-os-outros*. Não há um sujeito sem os outros, assim como estes não são *inferidos* a partir de um *eu* como outros *eus*. Eles são *dados* precisamente como outros *eus* desde sua origem¹⁴.

¹⁰ É importante frisar que na versão brasileira de *Ser e Tempo* a opção da tradução do *Dasein* é pre-sença e não ser-aí. Assim justifica a escolha Emmanuel Carneiro Leão em sua primeira nota explicativa: “Pre-sença não é sinônimo de existência e nem de homem. A palavra *Dasein* é comumente traduzida por existência. Em *Ser e Tempo*, traduz-se em geral para as línguas neolatinas pela expressão “ser-aí”, être-là, esser-ci, etc. Optamos pela tradução de pre-sença pelos seguintes motivos: 1) para que não se fique aprisionado às implicações do binômio metafísico essência-existência; 2) para superar o imobilismo de uma localização estática que o “ser-aí” poderia sugerir. O “pre” remete ao movimento de aproximação, constitutivo da dinâmica do ser, através das localizações; 3) para evitar um desvio de interpretação que o “ex” de “existência” suscitaria caso permaneça no sentido metafísico de exteriorização, atualização, realização, objetivação e operacionalização de uma essência. O “ex” firma uma exterioridade, mas interior e exterior fundam-se na estruturação da pre-sença e não o contrário; 4) pre-sença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É na pre-sença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história etc.” (HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**, p. 309). Apesar de concordar com a argumentação de Leão, pelo fato de inúmeras obras, especialmente as de língua hispânica, que utilizamos durante a pesquisa – e que utilizaremos em eventuais citações – trazerem a expressão “ser-aí” como tradução de *Dasein*, será essa a opção deste trabalho.

¹¹ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**, p. 583.

¹² Cf. VATTIMO, Giani, **Introducción a Heidegger**, p. 28 e segs.

¹³ Talvez isolado possa não ser o melhor termo. A idéia é que o sujeito não é sujeito apenas, como somente uma idéia da razão, ele é no mundo.

¹⁴ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**, p.585.

O empírico – entendido como histórico – passa, assim, a tomar uma dimensão muito maior com a fenomenologia de Heidegger. Para uma completa compreensão do ser, é necessário que também levemos em consideração a dimensão de sua historicidade. Na compreensão do ser-aí já está o mundo projetado. O eu, entendido então como um *ser-no-mundo* e um *ser-com-os-outros*, evidencia a si mesmo como um horizonte *a priori* da consciência em toda a experiência possível.

A partir dessa maneira de compreender, Apel se sentiu habilitado a radicalizar, com Heidegger, a pergunta kantiana pelas condições de possibilidade do conhecimento ao conceber um horizonte transcendental que não inclui somente o “eu penso”, mas também a dimensão um existência histórica do sujeito¹⁵. Com isso ele acabou interpretando a analítica existencial heideggeriana sob a forma de uma filosofia transcendental.

Enquanto Heidegger tenta ler a crítica da razão pura como uma concepção da ontologia fundamental, aqui [na dissertação de Apel] a questão é inversa, ou seja, ler a incipiente epistemologia de Heidegger a partir do ponto de vista da filosofia transcendental kantiana¹⁶.

Outras faces do ser-aí, entretanto, ainda fizeram parte das influências de Heidegger sobre a transformação da filosofia operada por Apel. Uma delas é a idéia de que o ser-aí é também um *ser-para-a-morte*, o que o permitirá introduzir outra dimensão do sujeito: a temporalidade.

Dentre as várias possibilidades que se abrem ao ser-aí, existe uma, que, diferentemente das outras, ele não pode escapar, é a possibilidade da sua impossibilidade: a morte. Ela é uma possibilidade permanente, incondicionada, insuperável. É a possibilidade de que todas as outras possibilidades se tornem impossíveis¹⁷.

Desta forma, toda a compreensão humana do ser se efetua através da abertura *a priori* do próprio ser-aí em sua totalidade como *ser-para-a-morte*¹⁸. A existência autêntica significa a aceitação da própria finitude. E é exatamente essa finitude que se mostra como a formação

¹⁵ APARISI, Juan Carlos Siurana. **Una brújula para la vida moral**, p.10.

¹⁶ MENDIETA, Eduardo, **The adventures of transcendental philosophy**, p 7. “Whereas Heidegger attempted to read the critique of pure reason as a conception of fundamental ontology, here [in Apel’s dissertation] it is a matter of the inverse, namely of reading Heidegger’s inchoate epistemology from the standpoint of Kant’s transcendental philosophy”.

¹⁷ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**, p. 586.

¹⁸ APARISI, Juan Carlos Siurana. **Una brújula para la vida moral**, p.11.

mais primitiva e transcendental da compreensão humana do ser. O ser-aí já traz em si a compreensão da própria temporalidade e é determinado pelo Tempo¹⁹.

Com isso, nós chegamos à confrontação com o ponto mais distante no pensamento do Tempo e do projeto transcendental. Enquanto a temporalidade do Dasein é uma temporalização, um fazer presente, ela serve como a condição transcendental de possibilidade do objeto e do sujeito que são tomados como separados no ato de cognição, mas inseparáveis a partir de uma perspectiva analítica-existencial²⁰.

Se a compreensão da temporalidade, bem como a condição histórica do ser-aí, já são condições *a priori* do entendimento do sujeito, é nesse sentido que, segundo Aparisi²¹, Apel rechaça o pensamento conservado por Kant da independência do tempo da razão pura e, com isso, do apriorismo transcendental do pensar puro, afirmando que, afinal, o tempo e o “eu penso” não se enfrentam de modo irreconciliável e heterogêneo, eles passam a ser o mesmo.

Com isso, é por meio da inclusão da idéia da temporalidade e da condição histórica do sujeito que Apel consegue dar início à sua primeira importante renovação da filosofia transcendental kantiana: a sua transformação histórico-hermenêutica²².

Contudo, ainda no objetivo de uma transformação da filosofia, mais um elemento do pensamento de Heidegger que será resgatado por Apel é a discussão sobre a pré-estrutura da problemática da verdade. Nesse ponto, de acordo com Apel, há uma contribuição inédita para o problema transcendental-hermenêutico da *constituição de sentido*, apesar de, para ele, Heidegger falhar quanto ao problema da *verdade*²³.

Isso se deve ao fato de não haver a descoberta de um novo conceito de verdade, mas somente da citada “pré-estrutura” – que corresponde à pré-estrutura do Compreender como *abertura*

¹⁹ “O Ser enquanto presença é determinado pelo Tempo”. Cf. HEIDEGGER, Martin. Tempo e ser. In: STEIN, **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**, p. 180.

²⁰ MENDIETA, Eduardo. **The adventures of transcendental philosophy**, p. 22. “With this, we come to Apel’s confrontation with the farthest point in the thinking of Time and the transcendental project. As long as the temporality of Dasein is a temporalizing, a making present, it serves as the transcendental condition of possibility of the object and the subject that are taken as separate in the act of cognition but are unseparable from an existential analytical perspective”.

²¹ APARISI, Juan Carlos Siurana. **Una brújula para la vida moral**, p. 12.

²² Esse é o sentido dado por Aparisi com a afirmação de que “A inclusão da história e do que Heidegger chama de ‘temporalidade’ dentro de um pensamento transcendental nos permite falar aqui de uma transformação histórico-hermenêutica da filosofia transcendental kantiana”. Cf. APARISI, Juan Carlos Siurana. **Una brújula para la vida moral**, p. 11.

²³ APEL, Karl-Otto. **Introdução: Transformação da Filosofia**. In: _____. **Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**, p. 41.

do ser-aí, e já precede todas as operações cognitivas subjetivas, prejudgando as verdades e inverdades possíveis²⁴.

Apel pensa, então, que não se deve seguir os passos de Heidegger nos termos da separação entre o problema da constituição de sentido e o problema da validade, nos moldes kantianos. “[...] Não se pode considerar que a filosofia transcendental no sentido de Kant deva ser ultrapassada por uma filosofia da sina do ser, mas sim que ela deva ser ampliada ou aprofundada no sentido de uma ‘hermenêutica transcendental’”²⁵.

Todavia, ainda a dimensão de sentido histórica que marca a interpretabilidade pública do ser-aí como pré-estrutura do nosso entendimento do mundo e do nosso entendimento deve ser levada em consideração, uma vez que exatamente “aqui – ou seja, na ‘historicidade’ da pré-estrutura hermenêutica do Compreender – pode residir o verdadeiro desafio imposto pelas descobertas de Heidegger à filosofia transcendental que ainda está por se transformar”²⁶. Tomando, contudo, o cuidado de não vincular a problemática da verdade somente à historicidade, uma vez que para pensar numa filosofia transcendental transformada devemos, também, vinculá-la à problemática da validade²⁷.

Diante disso, temos que a aproximação com a filosofia de Heidegger pôde trazer uma série de contribuições que redirecionaram definitivamente a leitura apeliana da filosofia transcendental kantiana. Todavia, é na mudança da concepção de sujeito que está a maior a maior delas para os objetivos de nosso trabalho. O sujeito deixa de ser – como para a filosofia transcendental kantiana tradicional – alheio à história, atemporal e monológico, para ser pensado como um sujeito cuja pré-estrutura de compreensão está carregada de historicidade, que tem na compreensão de sua finitude a idéia de sua temporalidade, e que, numa dimensão de ser-no-mundo e ser-com-os-outros, já traz os primeiros passos da descoberta apeliana da intersubjetividade²⁸.

²⁴ APEL, Karl-Otto. **Introdução:** Transformação da Filosofia. In: _____. **Transformação da filosofia I:** filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, p. 50.

²⁵ APEL, Karl-Otto. **Introdução:** Transformação da Filosofia. In: _____. **Transformação da filosofia I:** filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, p.51.

²⁶ APEL, **Introdução:** Transformação da Filosofia. In: _____. Karl-Otto. **Transformação da filosofia I:** filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, p. 51.

²⁷ COSTA, Reginaldo da. **Ética do discurso e verdade em Apel**, p. 38.

²⁸ Nesse sentido, Mendieta afirma, a partir da influência de Heidegger, que “one of the most immediate consequences of the transformation of Kant’s transcendental project or, rather, the bringing to conclusion of its most fundamental insights is the overcoming of the traditional, monological concepts of the subject, as we saw previously”. MENDIETA, Eduardo. **The adventures of transcendental philosophy**, p. 13.

Deste modo, é importante que tenhamos em mente o modo como Apel passa a entender o sujeito de sua filosofia transcendental, uma vez que é ela que estará nas bases do desenvolvimento de sua ética do Discurso e, conseqüentemente, nas bases do nosso modo de compreender o sentido de uma Filosofia do Direito.

1.1.2 Gadamer, a hermenêutica e o problema da compreensão

Ainda que Heidegger já tenha possibilitado que Apel desse os primeiros passos rumo a uma transformação histórico-hermenêutica da filosofia transcendental kantiana, é com o aprofundamento em alguns conceitos de Gadamer que ela se tornará evidente.

A hermenêutica, apesar de ter seu nome derivado do pensamento grego, só terá uma sistematização com os estudos teológicos do medievo. As discussões e querelas sobre a correta interpretação das escrituras religiosas dariam origem a uma forma de pensamento específica. Porém, ainda que na modernidade Dilthey e Schleiermacher tenham dado uma nova feição a ela, e Heidegger a tenha pensado filosoficamente²⁹, será Gadamer aquele que ampliará as dimensões do círculo hermenêutico.

Gadamer aprofunda a idéia de que o intérprete não se aproxima dos textos com a mente semelhante a uma tábula rasa e que, somente a partir dali, ele absorveria algo deles. Para ele, o intérprete está carregado com suas pré-compreensões, ou seja, com seus pré-juízos, pré-conceitos, pré-suposições. Assim, dado *aquele* texto e a pré-compreensão *daquele que interpreta* é que se chega ao seu significado.

Todavia, um primeiro esboço interpretativo pode ser mais ou menos adequado, justo ou injusto. Desta forma, para pensar o Compreender há necessidade de pensar na validade dessa compreensão.

O compreender só alcança a sua possibilidade autêntica se as pressuposições de que parte não são arbitrárias. Há, portanto, um sentido positivo em dizer que o intérprete não chega ao texto simplesmente permanecendo na moldura das pré-suposições já

²⁹ "Entretanto, foi Heidegger quem compreendeu o *estatuto filosófico* das concepções de Dilthey, no sentido de que viu a hermenêutica ou o 'compreender' não tanto como *instrumento* à disposição do homem, e sim muito mais como *estrutura constitutiva do 'Dasein', como uma dimensão intrínseca do homem*". Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**, p. 628.

presentes nele, mas muito mais quando, em relação com o texto, põe à prova a legitimidade, isto é, a origem e a validade, de tais pressuposições³⁰.

A análise posterior do texto e do contexto é que nos dirá se o esboço interpretativo é ou não correto, se corresponde ou não ao que o texto diz. Numa mediação entre o passado e o presente o intérprete terá condições de avaliar os seus pré-juízos. A tarefa do hermeneuta é infinita, porém possível. Seguidas e diferentes interpretações serão sempre elaboradas, uma vez que mudando o curso da história também se modificam o que se sabe, as perspectivas, as pré-compreensões³¹.

Os nossos pré-juízos são gestados na história e se tornam condições de toda nossa compreensão. Compreendemos a partir do horizonte de determinada tradição à qual estamos sujeitos e, por isso, os pré-conceitos que aqui tratamos se referem mais à realidade histórica que a juízos particulares de determinado intérprete³².

Diante desses pressupostos Apel traz para sua filosofia a pergunta gadameriana sobre “*como é possível a compreensão?*”. Esta seria, para ele, a questão fundamental de uma hermenêutica transcendental³³.

Entretanto, a transformação pretendida por Apel aqui se opera com Gadamer e contra Gadamer, pois, para respondermos à questão sobre a possibilidade da compreensão temos que ter um critério que nos permita distinguir a compreensão adequada da inadequada³⁴. Não basta a uma hermenêutica filosófica afirmar que há um modo de *compreender diferente* que nunca pode ser mostrado como melhor devido à finitude humana.

Apel pretende avaliar a pergunta sobre a possibilidade da compreensão à luz da filosofia transcendental, portanto, ela passa a dizer respeito sobre os critérios ou condições de possibilidade de se compreender *melhor* – o que envolve uma nova pergunta sobre a *validade* da compreensão.

³⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**, p. 325.

³¹ Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**, p. 630.

³² OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática da filosofia contemporânea**, p. 227-228.

³³ A Hermenêutica transcendental pode ser entendida, para Apel, como “uma *filosofia transcendental* que reflita a ‘pré-estrutura’ do Compreender para todas as formas de cognição científica e pré-científica”. Cf. APEL, Karl-Otto. **Introdução: Transformação da Filosofia**. In: _____. **Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**, p.52.

³⁴ Somente a *fusão de horizontes* como critério de validação da compreensão não seria suficiente para Apel. Para ele a fusão de horizontes por si só não é capaz de estabelecer a compreensão crítico-reflexiva superadora, pois a ela não está vinculada a normatividade do compreender melhor, mas apenas do compreender diferente. Cf. COSTA, Reginaldo da. **Ética do discurso e verdade em Apel**, p. 39-40.

Não pode ser suficiente *a priori* que se queira responder a pergunta sobre a possibilidade do Compreender utilizando-se para isso a demonstração da estrutura de uma ocorrência-do-ser (seja ela a da fusão de horizontes ou da mediação do presente com o passado), realizada por igual enquanto estrutura de ocorrência tanto no mal-entendido quanto no Compreender adequado. Mais que isso, para que a pergunta sobre a possibilidade do *Compreender* possa ser respondida é preciso que se indique um critério de diferenciação entre o Compreender adequado e o “Compreender mal”. Com vista à *historicidade* do processo de compreensão, enfatizada por Gadamer, decorre daí a necessidade de se apontar no Compreender um *critério de progresso possível*³⁵.

Todavia, ele entende que os posicionamentos gadamerianos ou não conseguem dar resposta a qualquer pergunta transcendental, haja vista que o discurso acerca da *ocorrência do ser* ou *ocorrência da verdade* caracterizaria uma falácia naturalística, ou dariam respostas incompletas se entendermos tacitamente as constatações sobre o que *sempre ocorre* quando compreendemos como pressupostos do Compreender adequado³⁶.

Assim, para pensarmos numa hermenêutica compatível com a idéia transcendental-filosófica, Apel entende que temos que responder adequadamente a questão sobre a possibilidade do Compreender, tendo em mente que a manutenção do pressuposto de que realmente compreendemos está diretamente relacionada à idéia de que *compreendemos* na medida em que *compreendemos melhor*.

Segundo Apel, por detrás da suposta simetria entre o intérprete e o texto pretendida por Gadamer, na verdade está escondida uma certa superioridade do interpretado sobre o intérprete, o que faria dissolver a capacidade crítico-reflexiva mantendo tudo como está³⁷. Pensar que o *interpretandum* possui a verdade, para Apel, corresponde que se parta apenas da *possibilidade* de a compreensão se deixar instruir por uma instância superior.

Quando, porém, Gadamer deduz daí uma “inferioridade constitutiva de quem Compreende, face àquele que diz e dá a entender”, e, mais que isso, quando sustenta essa tese por meio de uma remissão a uma “vontade divina, ou mensagem salvífica, ou às obras dos clássicos”, começa-se então, mais uma vez, a validar a característica *normativa* de uma hermenêutica mitológica, teológica ou clássico-humanística *anterior* ao iluminismo europeu³⁸.

O modelo proposto, então, por Apel, dá certa primazia ao intérprete. Este último deve se entender no direito de realizar o julgamento crítico do que há para entender e crer-se capaz de

³⁵ APEL, Karl-Otto. **Introdução:** Transformação da Filosofia. In: _____. **Transformação da filosofia I:** filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, p. 52.

³⁶ APEL, Karl-Otto. **Introdução:** Transformação da Filosofia. In: _____. **Transformação da filosofia I:** filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, p. 54.

³⁷ APARISI, Juan Carlos Siurana. **Una brújula para la vida moral**, p. 28-29.

³⁸ APEL, Karl-Otto. **Introdução:** Transformação da Filosofia. In: _____. **Transformação da filosofia I:** filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, p. 55.

verdade, somente assim ele poderia assumir o ponto de vista de uma *hermenêutica filosófica* e não mais de uma *hermenêutica a serviço de uma crença dogmática*³⁹. Uma hermenêutica normativa nos moldes apelianos, então, passa a ser guiada por um critério, uma idéia regulativa, do progresso do conhecimento.

Com essas reflexões, o intento de Apel é, principalmente, pensar em critérios que possam diferenciar um conhecimento válido de um inválido, podendo o indivíduo, fundamentadamente, fazer frente aos irracionalismos⁴⁰. Nesse sentido, leciona Adela Cortina que

A hermenêutica de Apel, pelo contrário, opta – frente a Heidegger e Gadamer – por uma linha crítica que situa no centro da reflexão a pergunta chave da filosofia kantiana: a pergunta pelas condições de validade do conhecimento, que é em definitivo a pergunta pelo critério de validade e pela fundamentação do conhecimento. Critério e fundamento que, como é obvio, constituem as chaves de qualquer argumentação com sentido⁴¹.

Neste ponto, especialmente, a argumentação kantiana tem prioridade. Apel diz que Gadamer refere-se erroneamente a Kant e à idéia da filosofia transcendental pelo fato de que o problema da justificação da validação não pode ser invalidado seriamente por meio da insinuação de que Kant não pretendia prescrever nada às ciências naturais ou que tal empreitada seria absurda⁴². A questão é que ao filósofo cabe justificar a validade do conhecimento de modo normativamente relevante e, para isso, não pode recorrer *ao que é*, ao simplesmente *elucidável*. Ele deve propor e responder a pergunta acerca das condições de validade da ciência por meio da pergunta por suas condições de possibilidade – ou seja,

³⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. **Introdução:** Transformação da Filosofia. In: _____. **Transformação da filosofia I:** filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, p. 56.

⁴⁰ No texto *¿Vuelta a la normalidad?* Apel nos conta o seu percurso filosófico desde o início, após a Segunda Guerra. Nele há a tentativa de argumentar, diante da experiência nazista, que um povo que não tem suficiente capacidade crítica para pensar a partir de princípios universais, não tem condições de ter argumentos convincentes contra seus adversários, e, deste modo, está sujeito a ser persuadido por discursos irracionais como aqueles que movimentaram a Alemanha de Hitler. Essa argumentação está no pano de fundo da questão sobre a validade do compreender. Se reportando a Heidegger diz Apel: “en mi opinión, en la filosofía de Heidegger no hubo nunca una instancia de fundamentación racional de un *principio normativo universalmente válido* que hubiera podido protegerla de la entrega total al kairós – es decir, al ‘Führer’ en 1933”. Cf. APEL, Karl-Otto. *¿Vuelta a la normalidad?*, pgs. 71 e segs.

⁴¹ CORTINA, Adela. **Introducción:** Verdad y Responsabilidad. In: APEL, Karl-Otto, **Teoría de la verdad y ética del discurso**, p. 15. “La hermenéutica de Apel, por contra, opta – frente a Heidegger y Gadamer – por una línea crítica, que sitúa en el centro de la reflexión la pregunta clave de la filosofía kantiana: la pregunta por las condiciones de la validez del conocimiento, que es en definitiva la pregunta por el criterio de validez y por la fundamentación del conocimiento. Criterio y fundamento que, como es obvio, constituyen las claves de cualquier argumentación con sentido”.

⁴² Aqui Apel faz referência a passagens de *Verdade e Método*, de Gadamer.

recorrendo a uma dedução transcendental das condições de *possibilidade* e *validade* do conhecimento em geral⁴³.

Apel não coloca em dúvida os méritos da fenomenologia hermenêutica no que diz respeito à descoberta reflexiva das condições de possibilidade do conhecimento. Contudo, à questão de “como é possível compreender?” deve ser acrescida a problemática da validade desta compreensão.

Desta forma, como Apel mesmo assevera, “a filosofia há de voltar (...) novamente a Kant, mas *transformando a filosofia transcendental*, de modo que conte também, entre outras coisas, com a ampliação *hermenêutico-transcendental* do horizonte, realizada por Heidegger e Gadamer”⁴⁴.

Fica claro, assim, como Apel, fazendo uso do questionamento transcendental kantiano, começa a dar uma nova roupagem para a filosofia por meio da hermenêutica. Não foi suficiente que, com Heidegger, ele radicasse a problemática da constituição de sentido na pré-estrutura do Compreender e identificasse a verdade como *abertura de sentido*, avaliando a questão da *validade* como simples metafísica. Tampouco foi suficiente aprofundar-se na questão da *possibilidade da compreensão* sem conseguir fundamentar o que poderia ser uma compreender melhor.

Ainda que Apel tenha reconhecido a condição histórica do sujeito, bem como a influência de pré-juízos e pré-conceitos sobre sua interpretação, para ele, é ainda necessário que exista a fundamentação de critérios universalizáveis para dar respostas à questão da verdade. Heidegger e Gadamer são, assim, relidos de forma que transformam, mas também levam adiante, a filosofia de Kant. É por isso que

...uma *filosofia transcendental* (que tem que transformar também criticamente o ponto de partida de Kant) baseada na estrita reflexão sobre as condições de sentido ou de validade [...] pode considerar (e deveria demonstrá-lo) a dependência do *sentido linguístico do mundo* com relação ao ser temporal, ou seja, com respeito à história, sem relativizar simultaneamente as *pretensões universais de validade* do logos⁴⁵.

⁴³ Cf. APEL, Karl-Otto. **Introdução:** Transformação da Filosofia. In: _____. **Transformação da filosofia I:** filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, p. 41 e segs.

⁴⁴ APEL, Karl-Otto. **Introdução:** Transformação da Filosofia. In: _____. **Transformação da filosofia I:** filosofia analítica, semiótica, hermenêutica, p. 29.

⁴⁵ APEL, Karl-Otto. **¿Vuelta a la normalidad?**, p. 86-87. “...una *filosofia transcendental* (que tiene que transformar también criticamente el punto de partida de Kant) basada en la estricta reflexión sobre las condiciones del sentido o de la validez [...] puede considerar (y habría que mostrarlo) la dependencia del *sentido*

Assim, mesmo que o contato com esses dois filósofos tenha sido importante para modificar, principalmente, a forma de Apel entender a constituição do sujeito, para ele, num âmbito geral, a teoria de ambos ainda está carregada de um certo relativismo por não considerar as condições universais de validade do conhecimento.

Deste modo, para nosso trabalho, ainda que devamos ter em mente essa nova forma de compreender o sujeito – que estará na base da ética do Discurso –, o que não podemos perder de vista, segundo Apel, é a pergunta pelas pretensões universais de validade do conhecimento e é esse o problema que o guiará em seu segundo momento da transformação da filosofia kantiana.

1.2 A transformação semiótico-pragmática da filosofia transcendental kantiana

Ainda que o giro hermenêutico da filosofia – em especial o possibilitado por Heidegger e Gadamer – fosse de suma importância para a transformação da filosofia transcendental, para Apel ele não permitiu uma verdadeira superação do historicismo-relativismo do século XIX. Pelo contrário, ele pôde representar uma continuação e um exagero deste exatamente pelo fato de recusar-se a reflexionar sobre as pretensões universais de validade, como vimos anteriormente⁴⁶.

Deste modo, o programa filosófico de Apel toma um novo rumo buscando, além do giro hermenêutico da fenomenologia, subsídios no giro pragmático da filosofia analítica da linguagem, unindo as antes separadas filosofias continental e anglo-saxônica. Ele consegue, com isso, fazer com que a filosofia alemã do pós-guerra – na época ainda paralisada – questionasse seus próprios pressupostos⁴⁷.

No debate que Apel promove entre a filosofia analítica e a hermenêutica, a preocupação principal passa a ser a relação entre a problemática do Compreender – essencial para a

lingüístico del mundo respecto al ser temporal, es decir respecto a la historia, sin relativizar simultáneamente las *pretensiones universales de validez* del logos”.

⁴⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. *¿Vuelta a la normalidad?*, 1991.

⁴⁷ Cf. MENDIETA, Eduardo. *The Adventures of transcendental philosophy*, 2002. Para ele, inclusive, “Apel is de major postwar German philosopher, who, through a turning toward American pragmatism and analytic philosophy, dominant mostly in the English-speaking countries [...], brought about a revitalization of the internally bankrupt autochthonous German philosophical tradition”. Cf. também APEL, Karl-Otto *¿Vuelta a la normalidad?*, 1991.

tradição hermenêutica – e a problemática do “Sentido” – que é central para Wittgenstein e para a filosofia analítica da linguagem, da qual ele foi também fundador. Essa tensão entre *Compreender* e entender o *Sentido* está incluída em uma outra discussão, de fundo, que se dá entre as chamadas ciências do espírito e as ciências da natureza.

O desenvolvimento que o método analítico-causal que as ciências da natureza tiveram desde seu surgimento e durante toda a Idade Moderna, fizeram com que, especialmente a partir do século XIX, ele fosse imitado pelas ciências que se ocupavam dos fenômenos do espírito – como literatura, arte, filosofia, direito, etc⁴⁸. Alguns filósofos – principalmente os da tradição hermenêutica, como Dilthey – ainda tentaram opor ao método científico da *explicação*, o método da *compreensão* como próprio às ciências do espírito, todavia, é no século XX que, com o giro lingüístico, a tensão entre os dois métodos se aprofunda.

Em primeiro lugar, a filosofia analítica da linguagem somente aceitava como científico os métodos analíticos-causais – o que gerava enorme polêmica com as ciências do espírito – e, em segundo, a revolução metódica que o giro lingüístico promove faz com que a análise científica se preocupe não mais com as coisas, mas sim ao que se diz sobre as coisas – ou seja, com as proposições científicas⁴⁹.

Contudo, para Apel, o questionamento sobre o estatuto epistemológico das ciências do espírito que a filosofia da linguagem permite é de suma importância para avançar nos aspectos em que, para ele, a hermenêutica não conseguiu dar respostas satisfatórias. Desta forma, ele tentará – e esse é o seu mérito – colocar em contato essas duas tradições tão distintas a fim de continuar com seu projeto de transformação da filosofia transcendental.

1.2.1 Wittgenstein, e a transição para a pragmática

Ao confrontar a tradição hermenêutica com filosofia da linguagem, a primeira figura de importância chave para Apel é Wittgenstein, cujas teses ele irá opor às de Heidegger. Como facilmente podemos depreender da própria estrutura do primeiro volume de *Transformação da Filosofia* – que tem como temas a *filosofia analítica*, a *semiótica* e a *hermenêutica* –, são esses os dois filósofos que mais se destacam. Somente depois, com o aprofundamento na

⁴⁸ Cf. VIDAL, Norberto Smilg, **Consenso, evidencia y solidaridad**, p. 14 e segs.

⁴⁹ VIDAL, Norberto Smilg. **Consenso, evidencia y solidaridad**, p.16.

dimensão pragmática da linguagem, que Charles Sanders Peirce passará a ter lugar central, como poderemos perceber em momento oportuno.

Wittgenstein publicou pouco, no entanto, suas duas grandes obras, o *Tractatus Lógico-Philosophicus*, publicado em vida, e as *Investigações Filosóficas*, obra póstuma, foram suficientes para que ele se tornasse um dos filósofos mais influentes desde a segunda década do século XX. Ao passo que a primeira obra influenciou de modo direto o empirismo lógico ou o neopositivismo do Círculo de Viena, a segunda se liga mais à filosofia da linguagem ordinária, o que decorre – para muitos autores, dentre eles Apel⁵⁰ – do “giro pragmático” que sofre a filosofia de Wittgenstein⁵¹. Enquanto o *Tractatus* se liga mais à dimensão semântica da linguagem, as *Investigações* estão relacionadas com a dimensão pragmática.

Ainda que um filósofo de língua alemã, Wittgenstein tem uma orientação diferente de pensamento. Sua formação teve início na Inglaterra sob a influência direta de G. Frege e posteriormente de B. Russell – os dois únicos filósofos que ele referencia no prefácio de seu *Tractatus*⁵². Essas circunstâncias, no entender de Apel, acabaram fazendo com que ele representasse muito mais o estado de espírito anglo-saxão que o alemão⁵³.

Com Russell, ele estudou a técnica simbólica e as implicações da lógica matemática, uma influência que foi determinante para um dos projetos de Wittgenstein – que era a construção lógico matemática de uma linguagem filosófica de precisão. É ainda a partir do “atomismo lógico”⁵⁴ russelliano que logo nas duas primeiras sentenças⁵⁵ do *Tractatus* ele desenvolve de forma original uma teoria da retratação do mundo⁵⁶.

⁵⁰ Devemos levar em consideração que há também uma corrente forte que entende que não há uma ruptura entre um primeiro e um segundo Wittgenstein. No entanto, como Apel leva adiante a distinção entre o Wittgenstein (jovem) do *Tractatus* e o Wittgenstein (tardio) das *Investigações* (mesmo entendendo que há uma consistência interna entre ambas) é essa a orientação que seguiremos neste trabalho.

⁵¹ Nesse sentido cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**, p. 93 e segs.

⁵² “Desejo apenas mencionar que devo às obras grandiosas de Frege e aos trabalhos de meu amigo B. Russell uma boa parte do estímulo às minhas idéias”. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 131.

⁵³ Cf. APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e Heidegger**: A pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de falta de sentido contra toda a metafísica, p. 265 e segs. Ele ainda afirma que, deste modo, o pensamento de Wittgenstein surgiu, para o leitor germânico, como algo pobre do ponto de vista substancial em virtude do ponto do caráter “antiespeculativo” que dominava a filosofia inglesa e que a fazia pouco atraente para o público alemão da época.

⁵⁴ “A expressão ‘atomismo lógico’ foi empregada por Russel em 1918 para indicar sua filosofia. ‘O motivo de dar à minha doutrina o nome de atomismo lógico é que os átomos aos quais desejo chegar como resíduos últimos da análise são átomos lógicos e não átomos físicos’ [...]. Já no livro *Método científico em filosofia* (1914) falara em ‘proposição atômica’, entendendo a proposição que exprime um fato, isto é, que afirma que uma coisa tem certa qualidade ou que certas coisas têm relações; e chamara de ‘atômico’ o fato expresso pela proposição

Diante disso, o primeiro Wittgenstein propõe que a essência da representação lingüística do mundo consiste na retratação de fatos do mundo por meio de fatos sígnicos, e que, deste modo, a forma do mundo e da linguagem não pode ser retratada – ou seja, ela não pode ser representada linguisticamente uma vez que, para isso, seria necessário que esta representação pudesse ocupar uma posição externa à forma da representação, o que seria impossível. Neste raciocínio já está contida uma das bases de sua filosofia, que é a suspeita de falta de sentido lançada contra todas as proposições metafísicas, já que estas têm a pretensão de propor enunciados válidos *a priori* sobre a forma da representação do mundo – e com isso sobre a própria condição de possibilidade dessa representação⁵⁷.

Portanto, a metafísica teórica, segundo o *Tractatus* de Wittgenstein, nada mais é senão a arrogância de uma metalinguagem filosófica, exemplificada no próprio *Tractatus* com pretensão apodítica; ou seja, ela é a tentativa de trazer para a linguagem o que, em um discurso sensato, limita-se apenas a “mostrar-se” como condição de possibilidade desse mesmo discurso: trata-se aqui da forma lógica da linguagem e do mundo descritível⁵⁸.

Essa interpretação da dimensão metafísica, que questiona as condições de possibilidade do discurso, acaba posicionando Wittgenstein no horizonte da filosofia transcendental. Para Apel, ele, além de Kant, transpõe a idéia de uma “crítica da razão pura” para uma “crítica da linguagem pura” ao colocar em questão não somente a possibilidade uma metafísica, mas também a possibilidade de uma filosofia transcendental científica como gnosiologia⁵⁹.

Em outras palavras, a tentativa de Wittgenstein de circunscrever os limites da linguagem a partir de dentro o permitiram reformular a pergunta kantiana sobre a possibilidade do conhecimento na forma da questão sobre o sentido das proposições; isto é, se entendermos o *Tractatus* como uma crítica transcendental do sentido, nós notamos que, de uma maneira análoga a Kant, ele chama ao debate a questão da possibilidade de qualquer metafísica “dogmática”; e, em contraste a Kant, radicalizando a crítica transcendental, Wittgenstein, mais ainda, coloca em debate a questão da possibilidade de uma filosofia científica transcendental como teoria do conhecimento. **Em última instância, ambos os projetos estão tratando da mesma**

atômica. Tais conceitos também constituem o fundamento do *tractatus logico-philosophicus* (1922) de Wittgenstein”. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**, p. 92.

⁵⁵ “O mundo é tudo que é o caso” e “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Philosophicus**, p. 135.

⁵⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e Heidegger**: A pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de falta de sentido contra toda a metafísica, p. 270. “Segundo essa teoria, o mundo é a quintessência dos ‘fatos’, os quais são retratados pelos fatos sígnicos da linguagem, ou então projetados no ‘espaço lógico’ como fatos [Tatsachen] ou como ‘estados das coisas’ [Sachverhalte]. Essa retratação ou projeção dos fatos do mundo por meio dos fatos sígnicos da linguagem é possibilitada pela ‘forma lógica’ comum ao mundo e à linguagem, ou ainda, idêntica para ambos.”

⁵⁷ APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e Heidegger**: A pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de falta de sentido contra toda a metafísica, p. 271.

⁵⁸ APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e Heidegger**: A pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de falta de sentido contra toda a metafísica, p. 276.

⁵⁹ APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e Heidegger**: A pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de falta de sentido contra toda a metafísica, p. 276.

coisa, a saber, as condições de possibilidade do discurso que são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade dos objetos do discurso⁶⁰. (grifo nosso)

Todavia, para Wittgenstein, não se pode “falar” sobre nenhuma dessas condições transcendentais (condições de possibilidade do discurso e dos objetos do discurso), uma vez que a forma transcendental *se mostra* por ocasião de cada fala. Querer falar sobre essas condições seria, para ele, o mesmo que um olho tentar ver-se a si mesmo enquanto enxerga. Nesse sentido ele diz:

4.12: A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica.

Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo⁶¹.

Assim, Apel entende que a conclusão alcançada pelo jovem Wittgenstein é a de que a metafísica como um todo se aplica a última proposição fundamental do *Tractatus*, a tese 7: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”⁶². A filosofia, nessa linha, acaba cumprindo uma função apenas de “atividade de esclarecimento de noções”, já que o que se “poderia falar” seriam apenas as proposições da ciência natural – o que, como Wittgenstein mesmo reconhece, não teria nada que ver com a filosofia⁶³.

Essa *filosofia transcendental* do *Tractatus*, pela ótica da filosofia transcendental tradicional, pode parecer estranha uma vez que esta obra tende a identificar as condições de possibilidade de toda experiência com a forma lógica. A forma como Wittgenstein entende a decomposição do mundo em estados de coisas como ligações entre coisas e substâncias caracteriza as qualidades “internas” ou apriorísticas do mundo, as quais equivalem, exatamente, às

⁶⁰ MENDIETA, Eduardo. **The adventures of transcendental philosophy**, p. 83. “In other words, Wittgenstein’s attempt to circumscribe the limits of language from within led him to reformulate the Kantian question after the possibility of knowledge into the question after the sense of propositions; that is, if we understand the *Tractatus* as a transcendental critique of meaning, we notice that in a manner analogous to Kant, he calls into the question of possibility of any “dogmatic” metaphysics; and, in contrast, to Kant, radicalizing the transcendental critique, Wittgenstein moreover calls into the question the possibility of a scientific transcendental philosophy as a theory of knowledge. In the last instance, both projects are talking about the same thing, namely, the conditions of possibility of discourse that are at the same time the conditions of possibility of the objects of discourse”.

⁶¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**, p. 179.

⁶² Cf. APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e Heidegger**: A pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de falta de sentido contra toda a metafísica, p. 277, e WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**, p. 281.

⁶³ “6.53 O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com a filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivessemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto”. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**, p. 281.

qualidades “internas” ou “formais” da linguagem⁶⁴. A forma da linguagem se torna idêntica à forma do mundo⁶⁵.

A consequência que uma visão dessas impõe é a de que, finalmente, no primeiro Wittgenstein não existe uma filosofia do sujeito propriamente dita. O “sujeito transcendental” coincide com a forma apriorística da linguagem. Diz ele:

5.631 O sujeito que pensa, representa, não existe. Se eu escrevesse um livro *O Mundo tal como eu o Encontro*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar nesse livro⁶⁶.

Se o sujeito se identifica com a com a projeção formal do mundo da linguagem transcendental pura, como entende Apel⁶⁷, tudo acaba se comportando como se simplesmente não houvesse o sujeito – já que este não é uma parte do mundo, mas um limite do mesmo⁶⁸.

Em outro momento⁶⁹, todavia, Apel explica melhor essa interpretação e afirma que o ponto central dessa redução da problemática da consciência à problemática da linguagem não implica na negação da consciência, do sujeito, etc, mas numa “transcendentalização radical” que identifica o sujeito metafísico, enquanto limite do mundo, com o sujeito lógico da linguagem em geral.

Numa linguagem *una*, com uma forma lógica pura como essa, dificilmente poderíamos pensar em quaisquer problemas relacionados ao acordo mútuo entre os indivíduos – ou mesmo entre as culturas e religiões –, já que as discussões se restringiriam à interpretação lógica de informações sobre fatos.

⁶⁴ APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e Heidegger**: A pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de falta de sentido contra toda a metafísica, p. 283. Em outro artigo Apel aprofunda a discussão entre a lógica transcendental de Kant e Wittgenstein, diz ele: “Sob o título da ‘forma lógica’ da linguagem e, concomitantemente, do mundo, surge de maneira reiterada em Wittgenstein o problema kantiano de uma ‘lógica transcendental’ do mundo experimentável. Por certo não se trata agora, em primeiro lugar, das condições lógico psicológicas da imaginabilidade de objetos ou ocorrências no tempo e no espaço, mas sim das condições lógico-linguísticas da representação unívoca de fatos possíveis”. APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e o problema do compreender hermenêutico**, p. 400, n. 8.

⁶⁵ Nesse sentido ainda podemos lembrar da seguinte proposição: “6.13 A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental”. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**, p. 261.

⁶⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**, p. 245.

⁶⁷ APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e Heidegger**: A pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de falta de sentido contra toda a metafísica, p. 285.

⁶⁸ “5.632 O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo”. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**, p. 247.

⁶⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e o problema do compreender hermenêutico**, p. 409.

Na linguagem pura do sujeito transcendental, onde os estados de coisas constitutivos do mundo podem ser retratados em razão da forma lógica da linguagem, os sujeitos humanos já teriam estabelecido desde sempre um acordo mútuo entre si quanto à estrutura do mundo⁷⁰. Assim, o parâmetro do entendimento do sentido é apenas a forma lógica da linguagem a ser entendida.

Diante disso, o jovem Wittgenstein se sentiu autorizado a chamar de “transcendental” sua lógica da linguagem e a igualar o sujeito da ciência à função delimitadora do mundo uma vez que a intersubjetividade da validação possível de toda ciência empírica poderia ser assegurada pela sintaxe e semântica da linguagem⁷¹.

No entanto, essa *semântica transcendental* – com uma linguagem de precisão retratadora do mundo que, por meio de uma forma lógica pura, prescreve as regras de análise da realidade – do primeiro Wittgenstein é abandonada em suas *Investigações Filosóficas*. A partir de agora, o que estará em evidência é a multiplicidade de regras dos *jogos de linguagem* possíveis⁷².

Mesmo que a questão do relacionamento entre linguagem e pensamento permaneça em sua filosofia tardia, a perspectiva segundo a qual ela é considerada sofre uma mudança profunda – podendo-se dizer que a obra da segunda fase encontra-se em fundamental oposição com a da primeira⁷³.

Assim, se o jovem Wittgenstein foi responsável para que Apel iniciasse a reflexão acerca das condições de possibilidade do conhecimento por meio da análise da linguagem, é o Wittgenstein tardio que, com a introdução de uma nova dimensão da filosofia da linguagem, permitirá a ele transformar a filosofia transcendental kantiana por meio de uma concepção intersubjetiva da compreensão do mundo.

⁷⁰ APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e o problema do compreender hermenêutico**, p. 411.

⁷¹ APEL, Karl-Otto. **De Kant a Peirce**, p. 181.

⁷² “Wittgenstein, em sua fase tardia, dissolveu a “forma lógica” da linguagem, que é ao mesmo tempo a forma lógica do mundo descritível, nas regras da multiplicidade ilimitada dos jogos de linguagem possíveis.” APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e o problema do compreender hermenêutico**, p. 443.

⁷³ Cf. nesse sentido OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**, p. 117 e segs. Todavia é de se frisar que, mesmo concordando com essa oposição entre as duas filosofias de Wittgenstein – como resta claro na nota anterior –, Apel entende também que, de um modo geral, existe uma “consistência interna” no pensamento wittgensteiniano: “Se, no entanto, a confrontação com a obra tardia de Wittgenstein ocorresse de maneira a deixar completamente de lado o *Tractatus*, isso equivaleria a subestimar a consistência interna da filosofia wittgensteiniana, que se funda na abordagem *lingüístico-analítica*”. APEL, Karl-Otto. **Wittgenstein e o problema do compreender hermenêutico**, p. 406.

Segundo a nova orientação de Wittgenstein, a linguagem passa a ser uma atividade humana, como tantas outras tais como andar, colher, estudar, etc. Assim, relacionam-se intimamente *linguagem* e *ação* de modo que não se pode separar, simplesmente, a consideração da linguagem da consideração do agir humano e vice-versa⁷⁴.

A linguagem, como atividade, sempre ocorre em *contextos de ação* bem diversos e é somente compreendida a partir do horizonte desses contextos – que são chamados por Wittgenstein de *formas de vida*. A linguagem, então, como um constitutivo de determinada forma de vida, tem sua função somente relacionada a esta forma de vida à qual ela está integrada. Ela passa a ser o modo como os homens interagem. São inúmeras as formas de vida, os contextos de práxis comunicativa interpessoal, os modos de uso da linguagem, enfim, na conceituação de Wittgenstein, são inúmeros os *jogos de linguagem*⁷⁵.

Desta forma, a linguagem não pode mais ser desvinculada de um contexto, a significação das palavras só se dá dentro dessa situação.

O conceito de jogo da linguagem pretende acentuar que, nos diferentes contextos seguem-se diferentes regras, podendo-se, a partir daí, determinar o sentido das expressões lingüísticas. Ora, se assim é, então a Semântica só atinge sua finalidade chegando à *Pragmática*, pois seu problema central, o sentido das palavras e frases, só pode ser resolvido pela explicitação dos contextos pragmáticos⁷⁶.

De acordo com Apel, essa “*pragmatização*” tem como uma conseqüência essencial, e que para nós é muito importante, o abando da posição monopolizadora das relações universais científicas junto com o ideal de exatificação – que foi tomada por inteiro pelo empirismo lógico – em benefício dos diversos parâmetros do entendimento de mundo imanentes aos respectivos jogos de linguagem⁷⁷.

Quando falamos, então, de *jogo de linguagem* não nos referimos apenas ao *uso da linguagem* em sentido tradicional, e nem reduzimos a uma forma lógica de linguagem o monopólio de retratação do mundo e constituição do sentido; mas sim, tratamos de toda ação e todo pensar que estão, desde sempre, *entrelaçados* com o uso da linguagem, o qual será de acordo com cada contexto situacional.

Não há possibilidade de, mediante simples observação externa, descrever um jogo de linguagem. Somente participando dele, mesmo de forma distanciada, que isso se torna

⁷⁴ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, p. 138.

⁷⁵ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, p. 138.

⁷⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea*, p. 139.

⁷⁷ APEL, Karl-Otto. *Wittgenstein e o problema do compreender hermenêutico*, p. 424.

factível. Todavia, para Apel⁷⁸, um filósofo – ou cientista social, cientista da cultura, hermenêuta, etc – que pretenda enunciar algo sobre os jogos de linguagem *em geral* pressupõe, implicitamente, que ele pode se comunicar com *todos* os jogos. E sua atividade não se limita simplesmente a pressupor uma comunicação universal, mas ela só ganha sentido na medida em que ela possa ser progressivamente realizada.

Nesse sentido, o que Apel propõe – e agora, eu diria, já no sentido do que viria a constituir futuramente a sua pragmática transcendental –, em oposição à idéia da multiplicidade dos jogos de linguagem, é um *jogo de linguagem transcendental*, já pressuposto em todos os outros jogos como a condição de possibilidade e de validade do acordo mútuo. Explicando melhor

Em sua concepção de jogo de linguagem, Wittgenstein não me parece ter refutado de fato a noção de uma regra transcendental do acordo mútuo, através de sua radicalização do convencionalismo pragmático; ele apenas me parece ter deixado – implicitamente – claro que essa regra não pode ser seguida sem que se trabalhe ao mesmo tempo na construção do jogo de linguagem universal e consistente, e isso em meio aos jogos de linguagem e formas de vida humanos e concretos⁷⁹.

A idéia dos *jogos de linguagem*, desta forma, revolucionou a filosofia. De agora em diante não mais pensaria na idéia de uma linguagem privada. A evidência experiência interna – que era o único *certo* para a filosofia posterior a Ockham e a Descartes – perdeu sua importância, pois agora ela seria apenas mais uma compreensão do mundo e de si mesmo válida intersubjetivamente⁸⁰.

Ainda que não se queira dizer que não exista a certeza subjetiva da experiência interna, o certo é que ela, a partir da filosofia tardia de Wittgenstein, não tem mais o primado gnosiológico frente o *conhecimento intersubjetivamente válido do mundo externo*. O primado da experiência interna não mais se justifica já que nossas pretensões de validade, até mesmo no que diz respeito ao seu conteúdo significativo compreensível, devem pressupor uma linguagem compartilhada com os outros. Mesmo o argumento cartesiano de que “tudo poderia ser meramente um sonho” cai por terra, pois o jogo de linguagem que permite que essa frase

⁷⁸ APEL, Karl-Otto. **De Kant a Peirce**, p. 184-186.

⁷⁹ APEL, Karl-Otto. **De Kant a Peirce**, p. 185.

⁸⁰ APEL, Karl-Otto. Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de uma comparación. In: **Semiótica transcendental y filosofía primera**, p. 54.

tenha sentido pressupõe que nem tudo poderia ser um sonho. Se assim o fosse, esse jogo de linguagem não existiria como um jogo de linguagem possível⁸¹.

Nessa perspectiva, todo o entendimento do sentido só poderá se dar num âmbito intersubjetivo, dentro de determinado jogo de linguagem. O significado dos signos dependerá sempre do uso que os homens fazem deles sendo impossível a constituição de uma *linguagem privada*.

Esse giro para a intersubjetividade do Wittgenstein tardio, permitiu a Apel um grande salto em seu desenvolvimento teórico que foi a *superação do solipsismo metódico*, ou seja, da idéia de que um só indivíduo possa conhecer algo como algo e, assim, fazer ciência.

Deste modo, nem mesmo os juízos científicos que sempre se portaram como se fossem obra de uma consciência individual escapam à idéia de que eles só podem ser compreendidos com a pressuposição de uma linguagem compartilhada.

A superação do solipsismo que vinha desde o “penso logo existo” cartesiano é um ponto crucial para a construção de uma intersubjetividade que culminará no conceito de comunidade de comunicação depois que a influência de Peirce se fizer definitivamente presente no pensamento de Apel.

A filosofia da linguagem de Wittgenstein, tanto do jovem como do tardio, possibilitaram a Apel iniciar uma nova transformação da filosofia transcendental por meio da idéia de uma compreensão lingüística do mundo e, principalmente, de uma compreensão intersubjetiva do mesmo, que, somente com a idéia da pragmática dos jogos de linguagem tomara uma posição de destaque no pensamento apeliano.

O contato com Wittgenstein foi determinante para abrir, para Apel, um novo campo de pesquisa: a filosofia da linguagem. Todavia, ela só irá a se tornar verdadeiramente significativa para o pensamento apeliano com o contato com Charles Sanders Peirce, como passaremos a analisar.

⁸¹ Cf. APEL, Karl-Otto. Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de una comparación. In: **Semiótica transcendental y filosofía primera**, p. 55-57.

1.2.2 Peirce e a comunidade ilimitada de investigadores

Entre as décadas de 1950 e 1960, Apel se dedica ao estudo da “argumentação”⁸² com a intenção de fazer valer as perspectivas hermenêuticas fundamentais na discussão com a filosofia analítica e com as teorias da ciência⁸³. É nessa época que ele passa a conhecer com maior profundidade o pragmatismo americano, em especial, a filosofia de Charles Sanders Peirce.

Apel se interessou de tal forma pelo trabalho de Peirce, que coordenou a edição alemã, em dois volumes, de seus *Collected Papers* – os *Schriften I e II*. As duas introduções dessa obra, uma em cada volume, por trazerem uma noção tão vasta e profunda do pensamento peirceano, acabaram, cinco anos depois de lançado o segundo volume, se tornando uma obra independente, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*⁸⁴. Apel foi, assim, o responsável pela inserção da filosofia peirceana na Alemanha.

Peirce foi, para Apel, o “Kant da filosofia norte-americana”⁸⁵ pelo fato de sua filosofia lingüística se constituir como uma verdadeira *semiótica transcendental* ao conseguir transformar a filosofia transcendental por meio de suas análises das condições de validade do conhecimento científico a partir de uma relação trivalente da interpretação dos signos, bem como pela renovação do “sujeito transcendental” a partir de sua *comunidade de intérpretes e investigadores*.

Diante disso, Apel conseguiu realizar o projeto da fundamentação de uma *filosofia primeira* atual que integrasse a teoria do conhecimento, a teoria da ciência e da natureza e uma teoria das ciências hermenêuticas. Como ele nos diz

Em Charles Peirce via, contudo, um continuador de Kant que havia renovado, no contexto do Pragmatismo americano, os fundamentos da filosofia transcendental em geral no sentido de uma semiótica transcendental [...]. Nesse marco, Peirce pôde ter, junto a Heidegger e Wittgenstein – e inclusive como contrapeso e alternativa a ambos pensadores –, um alcance paradigmático na reconstrução da filosofia transcendental como *prima philosophia*, que eu considerava possível e necessária⁸⁶.

⁸² Aqui, pelo contexto como essa expressão é colocada por Apel, não a entendo como referindo-se simplesmente à Teoria da Argumentação, mas sim como referindo-se também à filosofia da linguagem num sentido amplo.

⁸³ Cf. APEL, Karl-Otto. *¿Vuelta a la normalidad?*, p. 75.

⁸⁴ Cujas versão para o inglês, *Charles S. Peirce. From Pragmatism to Pragmaticism*, foi publicada em 1981 e para o espanhol, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, somente em 1997.

⁸⁵ APEL, Karl-Otto. *De Kant a Peirce*, p. 187.

⁸⁶ APEL, Karl-Otto. Prólogo do autor à edição espanhola in: _____. *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, p. 12. “En Charles Peirce veía, sin embargo, a un continuador de Kant que había renovado, en el contexto del Pragmatismo americano, los fundamentos de la filosofía transcendental en general en el sentido de

Uma das grandes contribuições da filosofia da linguagem, de um modo geral, para a filosofia do século XX foi exatamente a percepção de que a linguagem mediatiza todo o sentido e toda validade, ou seja, ela, estando necessariamente presente em toda comunicação humana, mediatiza as relações significativas entre sujeito e objeto produzindo o sentido das coisas mediadas pelos significados das palavras. No entanto, ela somente consegue cumprir esse papel mediador por meio dos sinais lingüísticos e, nesse sentido, a Semiótica, como ciência dos sinais, está na base de todo sentido e toda validade do conhecimento.

Desta forma, um papel importante da reviravolta lingüística do pensamento filosófico contemporâneo é foi mostrar que a linguagem é exatamente o momento necessário e constitutivo de todo e qualquer saber humano⁸⁷.

Em virtude dos estudos semióticos de Charles Morris, normalmente, na análise da linguagem, são distinguidos três aspectos – e três disciplinas a eles vinculadas –, quais sejam: a sintática, a semântica e a pragmática.

A *sintática* se refere às relações dos signos entre si e, como nestes pode-se espelhar a estrutura lógica de línguas formalizadas, ela caracteriza o espaço de abordagem da lógica matemática moderna na análise da linguagem e na filosofia da ciência. Por outro lado, a *semântica* se refere às relações dos signos com objetos ou estados de coisas extralingüísticos que são representados por meio de signos. Desta forma, ela acaba caracterizando o espaço de abordagem de uma lógica científica – a *logic of science* – empírica e moderna. Em seu turno, a *pragmática* refere-se à relação dos signos com seus usuários e com o uso que os usuários fazem dos signos. Ela caracteriza a corrente de pensamento que se interessa pela função da linguagem, da cognição e da ciência no contexto da práxis vital humana⁸⁸.

Todavia, essas disciplinas se apresentam como três dimensões em que se tematizam cientificamente as funções dos signos. Indo um pouco além, Charles S. Peirce surge nesse cenário elaborando a tese de que entre os signos existe uma relação triádica que é entendida

uma semiótica transcendental [...]. En ese marco, Peirce pudo tener, junto a Heidegger y Wittgenstein – e incluso como contrapeso y alternativa a ambos pensadores –, un alcance paradigmático en la reconstrucción de la filosofía transcendental como *prima philosophia*, que yo consideraba posible y necesaria”.

⁸⁷ Cf. HERRERO, Francisco Javier. **A pragmática transcendental como “filosofia primeira”**, p. 273-285; bem como OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**, 2001.

⁸⁸ Cf. APEL, Karl-Otto. **Cientificismo ou hermenêutica transcendental?** Sobre o sujeito da interpretação dos signos na semiótica do pragmatismo, pg. 203 e segs.

como a relação do conhecimento do real mediado por signos. Essa triadicidade se daria a partir de três categorias⁸⁹:

- 1) A primeira, *firstness*, ou primeiridade, representa uma qualidade isenta de relações, a partir da qual *algo* se expressa como *algo no mundo*, em seu *ser-assim*, por meio de um signo. A essa categoria corresponde o tipo sógnico do *ícone*;
- 2) A categoria da *segundidade*, *secondness*, representa, por sua vez, uma relação diádica do signo com os objetos por ele designados. Seu tipo sógnico será o *índice*;
- 3) Por fim, na categoria da *terceiridade*, *thirdness*, encontramos a relação triádica do signo como mediação de algo para um intérprete. Aqui, o tipo sógnico correspondente é o *símbolo* – que tem a função de síntese como “representação” de conceitos de algo como algo.

Diante dessas categorias temos três relações: 1) uma relação do signo com a coisa representada; 2) uma relação do signo com o significado; e 3) uma relação do signo com os seus intérpretes. Isso significa que o sinal mediatiza algo do mundo; mediatiza algo como algo significativo que pertence a um sistema lingüístico; e, ainda, mediatiza algo como significativo que tem de ser interpretado por membros de uma comunidade lingüística⁹⁰.

Ocorre que, para Peirce, as funções de ícone e índice não conseguem produzir nenhum sentido por si sós. Parafraseando Kant, ele diz que os conceitos, sem a integração da função de ícone e índice, são vazios; ao passo que são cegas estas funções sem sua integração à função de *representação*. “De fato, só a *interpretação* logra tornar pleno de sentido a função de *índice* da pulsação sanguínea ou de uma placa de rua, por exemplo, ou a função de *ícone* de uma imagem, modelo ou diagrama”⁹¹.

Assim, se Peirce concebe a relação sógnica como uma relação do conhecimento mediado por signos, e se, portanto, a linguagem atua como *medium* do conhecimento, não se pode admitir signos puramente simbólicos, eles têm de mediar a *função simbólica* da linguagem com as outras funções sógnicas (de ícone e índice), ou seja, “mediam a ‘terceiridade’ da interpretação

⁸⁹ Seguimos aqui a sistematização feita por Apel no texto, já citado, **De Kant a Peirce**, p. 194-195.

⁹⁰ HERRERO, Francisco Javier. **A pragmática transcendental como “filosofia primeira”**, p. 275.

⁹¹ APEL, Karl-Otto. **De Kant a Peirce**, p. 195.

conceitual, com a ‘segundidade’ da ação recíproca causal entre eu e não-eu e com a ‘primeiridade’ da evidência, sem relações, de ser-assim dos fenômenos de intuição pura”⁹².

No entanto, em qualquer dessas relações temos que pressupor um “nós” que compreende e interpreta o sentido da relação mediada pelos signos. Assim, o que se deve ter em mente é que sempre, no uso dos sinais, estará presente a dimensão pragmática da linguagem.

Disso depreendemos que o conhecimento, mediado pela linguagem, será então concebido como a compreensão comunicativa e a formação de consenso sobre algo no mundo, ou seja, na base de todo conhecimento está presente a estrutura do entendimento sobre algo.

...toda proposição da língua natural pressupõe, antes de mais nada, a identidade dos significados dos sinais lingüísticos para todos os seres falantes de uma língua, os quais, com sua tríplice estrutura semiótica, remetem, por um lado, a um mundo da vida, e, por outro lado, a uma comunidade real de língua, na qual já existe um entendimento intersubjetivo sobre todos esses significados que nos possibilita a compreensão de um mundo compartilhado por todos. **A linguagem mostra-se assim como condição de possibilidade de todo ulterior sentido e validade das proposições proferíveis através dos sinais lingüísticos**⁹³. (grifo meu)

Mesmo o pensar, realizado solitariamente⁹⁴, só pode ter um conteúdo significativo porque ele é controlado pelas mesmas regras e é mediado pelos mesmos significados da língua real. Ele, assim, já tem uma estrutura discursiva e, só por conta dela, ele pode reivindicar validade perante uma comunidade por meio de razões válidas intersubjetivamente⁹⁵.

Com isso Peirce demonstra que as condições de validade e de possibilidade do conhecimento científico não podem ser dadas simplesmente por meio da formalização sintática de teorias e da análise semântica da relação bivalente entre teorias e fatos. Essas condições só poderão se fazer presentes a partir da dimensão pragmática trivalente da interpretação dos signos.

Nenhum dos elementos básicos da relação trivalente pode faltar sem que isso destrua a possibilidade da função cognitiva. Isso afirma, entre outras coisas, que não se pode atribuir a cognição nem a meros dados sensórios (positivismo clássico), nem a uma relação bivalente entre sujeito e objeto (que em todo caso clareia a vivência opositiva do embate entre um eu e um não-eu), e nem a uma relação bivalente entre teorias e fatos, no sentido da semântica (positivismo lógico), muito embora nada disso possa faltar, segundo Peirce⁹⁶.

⁹² APEL, Karl-Otto. **Semiótica filosófica**, p. 167. “median la ‘terceridad’ de la interpretación conceptual, con la ‘segundidad’ de la acción recíproca causal entre yo y no-yo y con la ‘primeridad’ de la evidencia, sin relaciones, de ser-así de los fenómenos de intuición pura”.

⁹³ HERRERO, Francisco Javier. **A pragmática transcendental como “filosofia primeira”**, p. 277.

⁹⁴ E aqui podemos mais uma vez lembrar de alguns dos argumentos do *cogito* cartesiano.

⁹⁵ HERRERO, Francisco Javier. **A pragmática transcendental como “filosofia primeira”**, p. 278.

⁹⁶ APEL, Karl-Otto. **Cientificismo ou hermenêutica transcendental?**, p. 214.

A semiótica peirceana, em sua preocupação com as condições de validade e possibilidade do conhecimento, transforma lingüisticamente a lógica transcendental de Kant no sentido de uma *semiótica transcendental*. No entanto, ao mesmo tempo em que a lógica semiótica transcendental precede toda a construção hipotética empírica e falível, ela deve pressupor elementos que não proporcionam conhecimento algum do real, os quais Apel, com Peirce – embora além dele –, irá encontrar não num *a priori* da consciência, mas num *a priori* da linguagem. Como um *a priori* semiótico-transcendental da mediação do pensamento intersubjetivamente válido pelos signos ou pela linguagem, ele cumpre o papel de *condição principal da pré-compreensão do mundo*⁹⁷.

Diante de tudo isso, Apel pensa ser possível, a partir da análise da linguagem, (re)construir o projeto de uma *filosofia primeira* como filosofia teórica e prática em unidade, capaz de dar razão ao seu próprio discurso sobre a totalidade⁹⁸, de uma forma diferente das tentativas anteriores.

É nesse sentido que K.-O. Apel vai dizer que a Filosofia Primeira não é mais a pesquisa a respeito da natureza ou das essências das coisas ou dos entes (ontologia), nem tampouco a reflexão sobre as representações ou conceitos da consciência ou da razão (teoria do conhecimento), mas reflexão sobre a significação ou sentido das expressões lingüísticas (análise da linguagem)⁹⁹.

É o que passaremos a analisar.

1.2.2.1 Semiótica transcendental e filosofia primeira

Nas diferentes colocações da “filosofia primeira” no decorrer da história, Apel vê uma radicalização progressiva da reflexão sobre as condições de possibilidade do pensar válido. Assim, partindo da semiótica transcendental de Peirce, especialmente da idéia de que a estrutura da relação sýnica é ao mesmo tempo a do conhecimento do real mediado por signos, Apel distingue, nesse percurso histórico, *três paradigmas* principais da *filosofia primeira*.

Esses paradigmas são dados a partir da relação sýnica triádica de Peirce que tem, numa ponta o *objeto real*, no meio o *signo*, e na outra ponta o *intérprete ou usuário do signo*. Então, os

⁹⁷ APEL, Karl-Otto. **Semiótica Filosófica**, p. 156.

⁹⁸ Cf. HERRERO, Francisco Javier. **Pragmática transcendental como “filosofia primeira”**, p. 274.

⁹⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta lingüístico-pragmática da filosofia contemporânea**, p. 13.

três paradigmas são diferenciados em virtude de quais dessas posições da relação sýgnica tomamos em consideração.

Na tematização somente do *objeto real* como um ente objetivado, levando em conta apenas a primeira posição da tríade, é caracterizado o paradigma *onto-teológico*, ou da *metafísica como ontologia*. Por outro lado, tematizando a primeira e a terceira posições, no sentido de uma relação sujeito-objeto da consciência de objeto, temos o paradigma da *filosofia transcendental clássica*. E se forem tematizadas as três posições no sentido de uma interpretação do mundo mediada por signos, o paradigma alcançado é o da *semiótica transcendental*¹⁰⁰.

Para Apel¹⁰¹, no paradigma metafísico ontológico a relação do conhecimento e a relação dos signos não são tematizadas numa perspectiva reflexiva, como *pré-condição da objetividade* do mundo, mas sim como relações objetivas entre entes no mundo. Como o único elemento da tríade levado em consideração é o *ente objetivado*, a questão da verdade, por exemplo, se resume à adequação do entendimento ao ente. Desta forma, o déficit de reflexão desse paradigma dá em dois pontos dessa interpretação: 1) na teoria clássica da verdade como correspondência; 2) no problema da fundamentação última de princípios.

No primeiro caso, temos que a circunstância da *correspondência* ou *adequação* entre a mente ou o enunciado e as coisas ou estados de coisas deveria ser representada somente como uma relação entre *coisas objetiváveis no mundo*. O problema é que já Kant dizia que o conhecimento do objeto só pode ser comparado ao conhecimento do objeto e, portanto, não é possível transformar uma relação que deveria se dar entre sujeito e objeto, numa relação objeto-objeto intramundana.

Do mesmo modo, nesse paradigma, a questão da fundamentação última é problemática. Ocorre que, pelo caráter dogmático de toda metafísica ontológica, nunca se pode aduzir um princípio último que não precise ser novamente fundamentado por uma inferência de algo distinto, num *regressum ad infinitum*, ou seja, ao final, sempre se parte de axiomas que não são questionados.

¹⁰⁰ Cf. APEL, Karl-Otto. **Fundamentación semiótico-transcendental de la filosofía pragmática del lenguaje**, p. 169 e segs; HERRERO, Francisco Javier. **Pragmática transcendental como “filosofia primeira”**, p. 278 e segs.

¹⁰¹ Na sequência dos argumentos levantados neste e nos próximos parágrafos, estaremos sempre nos referindo ao texto: APEL, Karl-Otto. **Fundamentación semiótico-transcendental de la filosofía pragmática del lenguaje**, p. 169 e segs.

Uma saída possível para os problemas do primeiro paradigma estaria na idéia de uma reflexão transcendental sobre as condições subjetivas do pensar ou do conhecer do mundo objetivamente dado.

Por outro lado, no paradigma da filosofia transcendental clássica, a objetividade do ente enquanto tal é entendida reflexivamente a partir da idéia de um sujeito transcendental. É essa auto-reflexibilidade da subjetividade transcendental que irá assumir, então, a função de fundamentação última.

A grande diferença desse paradigma para o primeiro é que agora o recurso à função do *eu penso* ou da *consciência transcendental*, é necessário para o entendimento do mundo objetivamente dado. Assim, reflexiona-se pela primeira vez, sobre as condições de possibilidade de uma compreensão válida objetivamente.

Todavia, o problema maior que ele enfrenta, como nos resume Herrero, é que

...desconhecendo a mediação da linguagem e a compreensão intersubjetiva do mundo que ela possibilita, Kant vê ainda como exigência do pensar a prova da existência de um mundo externo, o que acabará levando a um mundo de fenômenos, distinto da coisa em si com tudo o que essa distinção implica para a razão teórica e para a razão prática, sobretudo para a fundamentação da ética, como a doutrina dos dois mundos¹⁰².

Acontece que para Apel, a evidência fenomênica já é sempre uma evidência lingüisticamente interpretada, ou seja, ela só é equiparável à verdade na medida em que a validade intersubjetiva da interpretação lingüística possa ser discursivamente fundamentada. Deste modo, este processo nunca pode ser somente algo de *minha consciência* – como neste segundo paradigma –, as pretensões de validade devem ser sempre resgatadas como suscetíveis de consenso na *comunidade de interpretação dos intérpretes de signos*.

O paradigma semiótico transcendental, diante disso, estará, segundo Apel, constituído quando, no lugar da relação dual sujeito-objeto, for tematizada reflexivamente, como condição transcendental de possibilidade e validade do conhecimento, a relação triádica do conhecimento mediado por signos, e ainda, quando essa substituição se der no sentido de uma transformação da filosofia transcendental clássica.

O que se pretende nessa nova orientação é também a transformação da função de sujeito, no sentido próprio ao solipsismo metódico da filosofia transcendental clássica, para a função de

¹⁰² HERRERO, Francisco Javier. **Pragmática transcendental como “filosofia primeira”**, p. 279.

um *intérprete de signos* que se entende, *a priori*, como membro de uma comunidade de comunicação, o que Apel resume da seguinte maneira:

Enquanto *intérprete de signos*, o *sujeito de conhecimento* tem que se entender *a priori* como *membro de uma comunidade de comunicação (e de interpretação) real e de uma ideal pressuposta por antecipação contrafáctica* (Peirce y J. Royce), e isto não apenas com respeito à interpretação do mundo linguisticamente mediada, mas também com respeito a sua autocompreensão, ou seja, à evidência já sempre linguisticamente interpretada – também por Descartes, Kant y Husserl – do “*je pense*”, ou do “*ich denke*”, ou do “*ego cogito*”¹⁰³.

Levando em conta as transformações da filosofia transcendental pretendidas, no sentido de uma semiótica transcendental, podem ser levantadas novas conclusões para os dois problemas da *filosofia primeira* aqui levantados: o problema da *verdade* e o da *fundamentação última*.

No primeiro caso, a resposta apeliana vem de Peirce e sua *idéia regulativa* de um consenso último da *comunidade ilimitada de investigadores* acerca da aceitabilidade de hipóteses falíveis. A mudança que essa solução traz é a de que ela transcende *a priori* todo consenso fático pensável, mas, ao mesmo tempo, se expõe à possibilidade de sempre se estabelecer de novo um consenso argumentativo-discursivo da comunidade de investigadores sobre a base dos critérios de verdade disponíveis que possivelmente se encontram em conflito.

Quanto à solução do problema da fundamentação última, o que Apel propõe é que sejam indagados os *pressupostos da argumentação* cuja impugnação conduza a uma *autocontradição performativa* do argumentante¹⁰⁴. Dessa forma, ele consegue fundamentar princípios incontornáveis de toda a argumentação, escapando de uma escolha dogmática como ocorria no paradigma metafísico ontológico.

Assim sendo, Apel enfim nos coloca que todas as condições do pensar válido só podem ser avaliadas a partir do *discurso argumentativo*. Este não irá mais funcionar como um jogo lingüístico dentre tantos outros em que se pode entrar ou não, ele se torna uma forma pública intransponível do pensar¹⁰⁵. É nesse sentido que sumariza Mendieta: “Em resumo, a semiótica

¹⁰³ APEL, Karl-Otto. **Fundamentación semiótico-transcendental de la filosofía pragmática del lenguaje**, p. 176-177. “En cuanto *intérprete de signos*, el *sujeto de conocimiento* tiene que entenderse *a priori* como *membro de una comunidad de comunicación (y de interpretación) real y de una ideal presupuesta por anticipación contrafáctica* (Peirce y J. Royce), y esto no sólo con respecto a la interpretación del mundo lingüísticamente mediada, sino también con respecto a su autocompreensión, es decir, a la evidencia ya siempre lingüísticamente interpretada – también por Descartes, Kant y Husserl – del ‘*je pense*’, o del ‘*ich denke*’ o del ‘*ego cogito*’”.

¹⁰⁴ Esclarecemos que essa questão será retomada com mais vagar no segundo capítulo.

¹⁰⁵ No dizer de Herrero, “nenhuma fundamentação da ciência ou da ética, da semântica ou da pragmática, da racionalidade lógico-matemática ou de qualquer outra racionalidade, é possível sem se passar pela mediação do discurso e pelo discurso entendido em toda sua radicalidade”. HERRERO, Francisco Javier. **Pragmática transcendental como “filosofia primeira”**, p. 280.

transcendental como filosofia primeira significa a transposição da auto-reflexão da razão para o *medium* de sua própria manifestação: o diálogo humano”¹⁰⁶.

Na análise do discurso argumentativo, o conceito que terá mais relevo a partir da análise de Peirce é o da *comunidade de investigadores*. A idéia de consenso, que irá fundamentar a nova concepção de verdade, e que trará as bases da ética do Discurso de Apel, tem suas bases exatamente na possibilidade do *diálogo em uma comunidade ilimitada de investigadores*, como veremos a seguir.

1.2.2.2 A comunidade de intérpretes e investigadores

No processo da transformação semiótica da filosofia transcendental, para Peirce, a idéia de *comunidade* irá assumir o papel de sujeito transcendental da ciência. Segundo ele, o conhecimento ideal não pode ser dado a partir de uma consciência individual, com as capacidades limitadas de um só indivíduo¹⁰⁷, mas sim a partir de sujeitos plurais e concretos de uma comunidade ilimitada, capaz de propiciar um crescimento positivo do conhecimento.

Desta forma, *toda* a comunidade de *seres pensantes* a que nós pertencemos deve constituir essa *comunidade ilimitada*. Todavia, duas coisas devem ser consideradas ao seu respeito: 1) que ela se trata de uma *encarnação da razão*, como um princípio regulativo e ideal no sentido de Kant, que tem como tarefa fundamental alcançar aquilo que nenhuma consciência finita e que nenhuma comunidade finita é capaz de alcançar: o *conhecimento ilimitadamente possível da realidade*; 2) que ela não deve ser confundida com nenhuma “consciência em geral” ou com algum tipo de “reino espiritual”, mas deve ser entendida como uma comunidade ilimitada de seres que possuem certos sentidos e que podem se comunicar por meio de signos¹⁰⁸.

No entanto, para que essa comunidade seja propriamente *portadora do progresso do conhecimento* que tem a possibilidade de alcançar a *opinião ultima* sobre o real em geral e em sua totalidade, é necessário, complementa Peirce, que ela seja uma *comunidade de investigadores* capazes de efetuar operações técnicas na natureza, e também uma *comunidade*

¹⁰⁶ MENDIETA, Eduardo. **The adventures of transcendental philosophy**, p. 96. “In short, transcendental semiotics as first philosophy means the transformation of the self-reflexion of reason to the medium of its own manifestation: human dialogue”.

¹⁰⁷ Tal como desenvolvido pelo paradigma da filosofia transcendental clássica que acabamos de tratar.

¹⁰⁸ APEL, Karl-Otto. **El camino del pensamiento de Charles S. Peirce**, p. 52.

de interpretação linguisticamente comunicativa, na medida em que as relações entre seus membros se efetuam por meio de signos¹⁰⁹.

Ao pensar na possibilidade de alcançar-se uma opinião em que todos estivessem de acordo, a *opinião última*, Peirce procura uma possibilidade de objetividade frente ao relativismo, ou seja, em virtude de seu método pragmático, o consenso na comunidade ilimitada de investigadores, seria o critério para a verdade.

Temos que considerar que Peirce reconhece que o homem está a caminho da *opinião última*, mas que, todavia, ela ainda não se realizou na realidade. Ela deve ser tida apenas como uma antecipação contrafática, um princípio regulador que não somente mostre ao ser humano o que é a verdade, mas que também mostre a ele se está no caminho correto para alcançar essa verdade. Enquanto essa idealidade não é atingida, por meio da comunidade experimental de investigadores, os homens podem chegar a uma convicção satisfatória, porém sempre falibilista.

Assim, segundo a interpretação que Apel posteriormente irá dar, temos que pensar em duas comunidades: uma *comunidade real de experimentação e de interpretação*, que pressupõe, ao mesmo tempo como *telos* uma *comunidade ideal e ilimitada*.

O princípio regulador que se procura está, a meu ver, na *idéia de uma comunidade interpretativa ilimitada, que, de maneira implícita, pressupõe todo argumentante* (ou seja, todo aquele que pensa!) *como uma instância ideal de controle*. Pois se considerarmos que a comunidade real de comunicação (que pressupõe o argumentante em uma situação finita) não corresponde ao ideal da comunidade de interpretação ilimitada; e se considerarmos, ainda, que a comunidade de comunicação real está sujeita a todas as limitações impostas pela consciência e pelos interesses da espécie humana, dividida em nações, classes, jogos de linguagem e formas de vida, então é preciso mesmo perceber que desse *contraste entre o ideal e a realidade da comunidade de interpretação* resulta o *princípio regulativo do progresso prático, com o qual o progresso da interpretação poderia e deveria estar entrecruzado*¹¹⁰.

Outro ponto, contudo, a ser levantado é que, para Peirce, esse processo que conduz à opinião última, deve implicar num engajamento moral e social de todos os membros da comunidade de investigadores, em virtude, exatamente, do falibilismo de todas as convicções. Postula-se assim o ideal do que foi chamado *socialismo lógico*, ou seja, aquele que quer se comportar logicamente, como exige a lógica sintética da experiência possível, deve sacrificar todos os

¹⁰⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. **El camino del pensamiento de Charles S. Peirce**, p. 53.

¹¹⁰ APEL, Karl-Otto. **Cientificismo ou hermenêutica transcendental?**, p. 244.

interesses particulares de sua finitude em prol do interesse da *comunidade ilimitada* que é a única que pode alcançar o objetivo da verdade¹¹¹.

Esse postulado, já por si, constitui um passo além da filosofia kantiana. Numa atitude moral de auto-renúncia dos interesses particulares ao se “comportar logicamente”, deixa de ser suficiente a idéia de Kant de que o uso teórico da razão precisa da razão prática para alcançar os fins que a competem. Agora a ética passa a ser pressuposta em todo o diálogo entre investigadores, só sendo possível alcançar qualquer verdade teórica a partir do pressuposto da aceitação de certo compromisso prático cristalizado nas normas éticas do *socialismo lógico*¹¹². O investigador, movido pelo interesse na verdade e consciente da própria finitude de seus interesses e convicções se vê obrigado a tomar certas atitudes que permitam o diálogo intersubjetivo.

O critério que Apel irá buscar para a constituição de uma norma ética fundamental, deste modo, passa pela transformação desses conceitos de Peirce. A *comunidade ilimitada de intérpretes* irá, definitivamente, assumir uma nova feição pela forma de uma *comunidade de comunicação* – que passa pela auto-affirmação de uma comunidade real de comunicação historicamente referida e pela realização de uma comunidade ideal de comunicação (antecipada contrafaticamente).

O primeiro texto em que esse conceito será trabalhado com maior profundidade e detalhes é intitulado *A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais*. Nele Apel consegue iniciar, a partir de tudo que até agora vimos, o desenvolvimento de suas teses que irão culminar na elaboração da ética do Discurso.

Com isso, podemos dizer que a contribuição de Peirce para o pensamento apeliano é decisiva. Em primeiro lugar, é a partir dele que Apel leva adiante a questão da pragmática da linguagem, aceitando a idéia de que somente é possível investigar as condições transcendentais do conhecimento levando em consideração os três âmbitos da relação triádica entre os signos. Neste sentido, passa a ser possível falar em uma *semiótica transcendental* por entender que todas as condições do pensar válido só podem ser avaliadas por meio do discurso argumentativo.

¹¹¹ APEL, Karl-Otto. **De Kant a Peirce**, p. 201.

¹¹² VIDAL, Norberto Smilg. **Consenso, evidencia y solidariedad**, p. 73; APARISI, **Una brújula para la vida moral**, p. 32.

Entretanto, ao concordar com essa forma de interpretar a filosofia transcendental, Apel também deve pensar em um sujeito do conhecimento modificado. Agora uma consciência individual não mais pode funcionar como sujeito transcendental, o conhecimento somente pode ser dado a partir de sujeitos plurais de uma comunidade ilimitada de investigadores – que será transformada por Apel na idéia de uma comunidade de comunicação na qual se encontram os pressupostos fundamentais da ética.

Deste modo, é este o conceito que tomará o papel de destaque dentre os fundamentos da filosofia apeliana, justamente por ser por meio dele que Apel consegue reformular criticamente os pressupostos das ciências sociais (e posteriormente das ciências em geral), e também retirar a idéia de uma ética com pretensões de universabilidade desenvolvida a partir do discurso argumentativo realizado em uma comunidade de comunicação (em seu duplo aspecto ideal e real).

Portanto, para que possamos desenvolver os argumentos que culminarão, no próximo capítulo, na fundamentação da ética do Discurso, é necessário que nos aprofundemos um pouco mais no papel que a comunidade de comunicação exerce no pensamento de Karl-Otto Apel.

1.2.3 A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais

Ainda em seu processo de transformação da filosofia transcendental kantiana, Apel encontra no conceito de *comunidade de comunicação* uma síntese de suas elaborações anteriores e um ponto de partida para o que estaria por vir. Além de nele já estar inserida toda a transformação histórico-hermenêutica e semiótico-pragmática da filosofia, a partir de uma reformulação da idéia do socialismo lógico de Peirce um novo modelo de ética será desenvolvido.

Deste modo, ainda que este conceito tenha surgido já nos escritos sobre Peirce, em *A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais* Apel começará, efetivamente, a conceder a ele o seu devido papel na arquitetura de sua filosofia.

O artigo que, segundo Apel, deveria, a rigor, ser chamado de *O jogo de linguagem transcendental da comunidade de comunicação como condição de possibilidade das ciências*

sociais, procura desenvolver sua temática em duas teses principais: 1) A primeira seria a de que, no seu entender, a filosofia da ciência deve responder a pergunta acerca das condições transcendentais de validade de toda a ciência, ao contrário do que propõe a *logic of science* hoje predominante; 2) já a segunda se refere ao fato de que a resposta à pergunta quanto ao sujeito transcendental da ciência precisa estar mediada pelo discernimento quanto ao status transcendental da linguagem e da comunidade lingüística¹¹³.

Com isso, especialmente dois pontos devem ser tomados em consideração: 1) em primeiro lugar a pergunta transcendental sobre as condições de possibilidade e validade da ciência, em hipótese alguma, equivale à pergunta sobre uma dedução de teoremas no âmbito de um sistema axiomático; 2) em segundo, a *evidência consciencial* no sentido de Descartes, Kant ou Husserl não é suficiente para fundamentar a validação do conhecimento, pois, entende Apel, que as proposições sintéticas *a priori* fundam-se sobre a “evidência intuitiva de cada um face aos fenômenos individuais”¹¹⁴ – não possuindo, portanto, uma validação intersubjetiva *a priori* – ao passo que a evidência consciencial deve ser transformada por meio do acordo mútuo em uma *validação a priori de enunciados para nós*, podendo valer como um conhecimento obrigatório *a priori*, no sentido de uma teoria consensual da verdade¹¹⁵.

O que Apel tenta dizer a partir de uma filosofia transcendental remodelada é que, com a argumentação, o argumentante já institui e reconhece implicitamente pressupostos transcendentais da filosofia da ciência no sentido de um jogo de linguagem transcendental de uma comunidade de comunicação crítica e ilimitada. Assim sendo, o filósofo não precisa escolher a pertinência temática de uma comunidade de comunicação nem de maneira dogmática nem por meio de uma decisão irracional, pois ele, desde o início, já deverá ter reconhecido o pressuposto da comunidade de comunicação¹¹⁶.

Todavia, somente participando do jogo de linguagem transcendental é possível reflexionar sobre as normas do pressuposto da comunidade de comunicação antecipada a toda argumentação – mesmo a solitária, como vimos. Assim, mesmo na tentativa de negação

¹¹³ Cf. APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 249.

¹¹⁴ APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 251.

¹¹⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 251. Resume ele da seguinte forma: “O que fundamenta o ‘ponto mais alto’ (Kant) de uma filosofia transcendental semioticamente transformada é a fixação de sentido na *síntese comunicativa da interpretação* – e não a síntese da percepção”.

¹¹⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 252.

dessas normas, é necessário antecipá-las, o que faria com que o argumentante recaísse em autocontradição performativa.

Esse tipo de transformação da filosofia transcendental, que tem nos jogos de linguagem wittgensteinianos e na comunidade ilimitada de investigadores de Peirce, suas duas principais bases, pode ser interpretada, de acordo com Apel, de modo que mantenha o cerne do idealismo transcendental kantiano. Entretanto, uma outra possibilidade é interpretá-la de modo que se faça implícita uma *mediação* entre esse idealismo de Kant e um realismo voltado à sociedade pressuposta factualmente como sujeito-objeto da ciência, pois uma filosofia transcendental criticamente interpretada parte de que as normas ideais – que devem ser pressupostas para que todo e qualquer argumento tenha sentido – devem poder também ser concretizadas na sociedade concreta¹¹⁷.

...o pressuposto transcendental da ciência a que se visa não será nem idealista, no sentido da filosofia consciencial tradicional, nem materialista, no sentido do “diamat” (materialismo dialético) ontológico ou de um objetivismo cientificista de origem positivista, que omite suas implicações ontológicas. Deve-se tratar muito mais de uma *concepção verdadeiramente dialética para alguém do idealismo e do materialismo* – ou seja, de uma concepção que seja dialética à medida que “medeie”, já em seu ponto de partida, a oposição entre o idealismo transcendental e o “materialismo histórico” de cunho social¹¹⁸.

Em outras palavras, o pressuposto transcendental das ciências sociais tem em sua base a idéia de uma mediação dialética cujo ponto central reside no fato de que ao mesmo tempo em que o jogo de linguagem transcendental da comunidade de comunicação deve ser pressuposto em cada argumento, ele precisa ser realizado na sociedade historicamente dada.

Uma conseqüência dessa oposição entre *ideal* e *real* surge no momento em que a comunidade de comunicação como sujeito transcendental do conhecimento, torna-se também objeto da ciência. O que se evidencia é que o sujeito do consenso possível sobre a verdade é a sociedade real e histórica, e não mais uma “consciência em geral” extramundana; todavia, por outro lado, essa sociedade real e histórica somente pode ser entendida como tal se for considerada como sujeito virtual da ciência e se sua realidade for sempre reconstruída em vista do ideal da comunidade ilimitada de comunicação a ser concretizado na sociedade¹¹⁹.

¹¹⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 253-254.

¹¹⁸ APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 254.

¹¹⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 255.

Aparisi nos diz que

Quem argumenta pressupõe a comunidade ideal de comunicação na real como possibilidade real da sociedade real, por isso deve-se postular moralmente a dissolução histórica da contradição dialética entre a comunidade ideal e a real¹²⁰.

Aqui fica claro o conflito dessa abordagem transcendental com a da *logic of science*. Segundo esta última, a separação entre sujeito e objeto típico das ciências naturais deve ser reproduzida igualmente nas ciências humanas, algo que uma filosofia transcendental linguisticamente transformada não pode aceitar. O ser humano deve ser considerado, ao mesmo tempo, sujeito e objeto da ciência, uma hipótese diversa apenas serve à manutenção de um controle social do homem pelo homem.

É por meio de uma exigência feita na maioria das vezes de maneira ingênua que se acaba expressando o fato de as coisas serem assim: o cumprimento do progresso científico da sociedade industrial moderna precisaria residir em que o controle do homem sobre a natureza, pela via das ciências naturais, fosse complementado por um *controle* do homem sobre o *homem*, pela via das ciências sociais. E essa exigência não é relevante apenas do ponto de vista prático; como exigência relevante na prática, ela é também profundamente ambígua: caso também se deva manter nas ciências sociais a separação entre sujeito e objeto da ciência, no sentido de uma ciência empírico-analítica unificada, então a exigência citada acima pode significar apenas que a sociedade deva ser dividida em controladores e controlados¹²¹.

Além disso, a outra importante divergência entre a filosofia transcendental que aqui trabalhamos e a lógica moderna da ciência se dá no pressuposto, tornado obrigatório por Max Weber, da isenção de valoração das ciências sociais.

Uma ciência social crítica que concebe seu objeto ao mesmo tempo como sujeito virtual da sociedade não pode renunciar a atribuir valor aos objetivos das ações humanas. Isso não significa que, para tanto, se derivem parâmetros normativos da empiria, desconsiderando o “*abismo lógico*” entre o *ser* e o *dever ser*. O que se quer dizer é que a experiência da auto-experiência histórica – que se distingue enormemente das experiências empírico-analíticas e descritíveis da natureza e do “comportamento” dos seres humanos – não pode ser obtida nem verbalizada sem um certo engajamento no sentido do prosseguimento da história¹²² – o que é

¹²⁰ APARISI, Juan Carlos Suirana. **Una brújula para la vida moral**, p. 35. “Quien argumenta presupone la comunidad ideal de comunicación en la real como posibilidad real de la sociedad real, por ello ha de postular moralmente la disolución histórica de la contradicción dialéctica entre la comunidad ideal y la real”

¹²¹ APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 261.

¹²² Cf. APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 258-259. “As ações humanas não podem ser descritas *tal como são* sem que se tenham entendido as normas de seu êxito, e sem que essas normas tenham sido reconhecidas como parâmetros de valoração”.

claro desde que entendido o sujeito como historicamente considerado, no sentido que demos com Heidegger.

Ocorre que para a própria elaboração do juízo dito “neutro”, já é sempre antecipada uma determinada historicidade. Não se pode separar essa experiência histórica nem mesmo da sua própria representação narrativa em linguagem corrente, esta por si só já representa aquela. Como Apel coloca, “após a leitura da introdução ou de algumas amostragens, normalmente se sabe qual a posição assumida por um autor de uma obra de história”¹²³ – e por que não dizer, no nosso caso, de uma obra de dogmática jurídica ou de uma sentença judicial?

É importante ressaltar que os pressupostos normativos dessa valoração histórica não são – nem precisam ser – de modo algum subjetivos no sentido de um decisionismo intersubjetivamente não-obrigatório. Isso se dá pelo fato de que a argumentação realizada a partir do pressuposto da comunidade ilimitada de comunicação, por outro lado, reconhece sempre, de maneira implícita, uma ética intersubjetivamente obrigatória. No sentido do *socialismo lógico* de Charles Peirce, ela implica no engajamento pela realização histórica da comunidade ilimitada de comunicação e é pressuposta pela própria ciência empírico-analítica como condição de possibilidade da formação de consensos e do estabelecimento de verdades. Portanto, a essa ética “[...] pode e deve tornar-se o parâmetro dos juízos de valor da ciência empírico-analítica, pelas mãos de uma ciência social crítica, à qual cabe reconstruir a auto-experiência histórica da espécie humana”¹²⁴.

Encerramos, então, este capítulo tentando demonstrar sobre quais fundamentos epistemológicos se constrói a filosofia apeliana – especialmente, sua ética do Discurso –, uma vez que serão estes mesmos pressupostos que estarão na base do modo pelo qual pretendemos proceder à fundamentação do Direito.

Neste sentido, o que queremos dizer é que se partimos do reconhecimento de que, como indivíduos que argumentam seriamente, estamos sempre participando de uma comunidade real de comunicação e uma comunidade ideal antecipada contrafactualmente, no primeiro aspecto temos que pressupor tudo o que nos apresenta a hermenêutica filosófica e a pragmática lingüística acerca da pré-compreensão do mundo condicionada sócio-cultural e

¹²³ APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 260.

¹²⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**, p. 260.

historicamente, ao passo que, no segundo, devemos pressupor, por outro lado, as condições ideais e universalmente válidas da comunicação¹²⁵.

Assim, diante do que vimos, queremos, a partir de agora, levar adiante a argumentação que nos permitirá desenvolver a *arquitetônica de fundamentação da ética do Discurso*, a qual está na base do sentido que queremos dar a uma filosofia do Direito à luz do pensamento apeliano.

¹²⁵ APEL, Karl-Otto. La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant. In: _____. **Teoría de la verdad y ética del discurso**, p. 157-158.

2. A ARQUITETÔNICA DE FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DO DISCURSO: A PARTE A ABSTRATIVO-IDEAL, A PARTE B HISTÓRICO-FACTUAL E A ÉTICA DO DISCURSO COMO ÉTICA DA RESPONSABILIDADE

Tendo em vista os fundamentos epistemológicos da filosofia apeliana que desenvolvemos no capítulo anterior, pretendemos agora demonstrar como se dá o processo de fundamentação da arquitetura¹²⁶ da ética do Discurso¹²⁷ de Karl-Otto Apel, com sua divisão em duas partes – a *parte A* e a *parte B* – abordando ainda, ao final, algumas questões acerca da idéia da ética discursiva como ética da responsabilidade.

Ainda em sua discussão com as ciências – que Apel já havia iniciado em suas análises sobre Wittgenstein, mas que tomou um rumo definitivo após o seu contato com a filosofia de Peirce, como demonstramos anteriormente – o problema que iria orientar o sentido seu pensamento dali por diante surgiu justamente do reconhecimento de que os avanços tecnológicos que a ciência contemporânea permitiu, colocaram o ser humano numa situação em que a fundamentação racional de uma *ética intersubjetivamente válida* se tornou imprescindível.

Entretanto, para Apel, se são as próprias ciências que, hoje, detêm o monopólio do conhecimento, diante de seu ideal de neutralidade axiológica que relega à subjetividade ou à irracionalidade qualquer decisão moral, paradoxalmente, a fundamentação dessa ética, apesar de necessária, parece, ao mesmo tempo, impossível.

Diante disso, Apel propões que (re)pensemos os fundamentos da ciência a partir de um ponto de vista lingüístico-pragmático. Tomando a idéia da comunidade de comunicação como seu pressuposto transcendental, assim, encontraríamos não só um fundamento para todo pensar válido, como também para um princípio ético intersubjetivamente válido.

¹²⁶ *Arquitetônica* é o termo correntemente utilizado por Apel para designar a estrutura de fundamentação de sua ética do Discurso.

¹²⁷ Sempre que nos referirmos aqui à ética do Discurso, utilizaremos a segunda palavra com inicial maiúscula seguindo a orientação de Guido A. de Almeida, tradutor da versão brasileira de *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Consciência Moral e Agir Comunicativo), por concordarmos que essa seja a forma mais adequada de traduzir expressão alemã “Diskurs”, que se refere não a qualquer discurso, mas ao discurso argumentativo destinado à fundamentação de pretensões de validade, como é o principal sentido dado por Apel e Habermas para a citada expressão alemã. Nesse sentido, para maiores esclarecimentos, cf. ALMEIDA, Guido A. de. Nota Preliminar do Tradutor in: HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**, 2003.

Desta maneira, apesar de ter-se iniciado com a denominação de ética da Comunidade de Comunicação ou, simplesmente, ética da Comunicação, para Apel, o nome *ética do Discurso* melhor descreve esse projeto por duas razões principais: em primeiro lugar, por remeter à idéia de uma forma especial de comunicação, o *discurso argumentativo*, como meio de fundamentação de normas em geral; e em segundo, por ser esse tipo de discurso, apenas, que contém o *a priori* racional de fundamentação para o princípio da ética¹²⁸.

Por conseguinte, não podemos, em hipótese alguma, confundir a ética do Discurso com uma ética especial *para* o discurso ou *para* a comunicação em geral. Sua característica principal é ter o discurso argumentativo como *meio* indispensável para a fundamentação de normas suscetíveis de consenso, pois, somente a partir dele, para Apel, é possível encontrar um *a priori* incontornável para todo o pensamento filosófico que inclua também o reconhecimento de um princípio criteriológico para a ética¹²⁹.

Esse modelo ético proposto por Apel tem, assim, um caráter filosófico-transcendental por buscar a fundamentação última da lei moral nas condições *a priori* do discurso argumentativo. Isso se dá no sentido de uma transformação hermenêutico-semiótico-pragmática da filosofia moral de Kant, a partir da superação de seu princípio subjetivo da razão por meio de uma racionalidade intersubjetiva dada em uma comunidade de comunicação. Como diz Apel

[...] é digno de nota que a ética do discurso prático, aqui esboçada, ultrapassa de longe a ética formal do “imperativo categórico” kantiano. Ela não só se dirige ao sujeito solitário com a exigência de determinar a priori a máxima de sua convicção pessoal, no sentido de uma possível mediação de todas as pretensões e no sentido de uma normatização universal, mas ela exige, além disso, que seja constituída a situação de deliberação livre de repressão – de liberdade política, portanto, não apenas de liberdade interior: a situação na qual possa ser conseguido um consenso acima de todas as pretensões conteudísticas de todos os membros da comunidade de comunicação¹³⁰.

Todavia, ir além da ética kantiana não significa o completo abandono de suas bases. Apel, assim como Kant, procura desenvolver uma ética que possa ser válida universalmente. A pergunta é sempre pelas *ações justas*, as que valem para todos indistintamente, e não pelas *ações boas*, ligadas a determinadas compreensões do que pode ser bom para determinado

¹²⁸ Cf. APEL, Karl-Otto. La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant. In: _____. **Teoría de la verdad y ética del discurso**, 1991.

¹²⁹ Como pudemos depreender, especialmente, das análises apelianas de Peirce e do conceito de *comunidade de comunicação*. Nesse sentido, APEL, Karl-Otto. La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant. In: _____. **Teoría de la verdad y ética del discurso**, p. 151.

¹³⁰ APEL, Karl-Otto. **Os conflitos de nossa época e a exigência de uma orientação ético-política fundamental**, p. 189.

grupo. Deste modo, a ética discursiva representa uma reinterpretação dialógica do imperativo categórico kantiano¹³¹ que, em vez de atribuir como válida a todos os demais qualquer máxima que eu possa querer que se converta em uma lei universal, submete esta máxima a todos os outros com o fim de examinar discursivamente sua pretensão de universalidade. A ênfase se desloca do que *cada qual pode querer* sem contradição que se converta em uma lei universal, ao que todos *podem concordar* que se converta em uma norma universal¹³².

Assim, ao contrário de Kant, para quem o imperativo categórico era um “fato da razão”, a ética do discurso justifica o princípio de universalização através de um procedimento pragmático-transcendental, e para Apel é esse o modo próprio a uma justificação filosófica; ela é reflexão transcendental a respeito das condições de possibilidade de toda argumentação¹³³.

Diante disso, devemos considerar que, mesmo lingüístico-pragmaticamente modificadas, cinco características da ética kantiana podem ser encontradas na ética do Discurso. Ela é uma ética *racional, deontológica, universal, formal e cognitivista*¹³⁴.

Mesmo sendo racional, a ética do Discurso, por desenvolver seu processo de fundamentação através de uma filosofia transcendental transformada pela pragmática da linguagem, se expressa em uma racionalidade diferenciada, intersubjetiva e pós-individual, que tem sua forma máxima não no “eu penso”, mas no “nós argumentamos”¹³⁵: a racionalidade comunicativa¹³⁶.

A ética do Discurso é *deontológica* na medida em que procura alcançar as normas que possam ser intersubjetiva e universalmente válidas, sem fazer referência às formas particulares da *vida*

¹³¹ “Age só segundo a máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**, p. 51.

¹³² MCCARTHY, Thomas. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas**, p. 377.

¹³³ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e racionalidade moderna**, p. 25.

¹³⁴ Cf. MENDIETA, Eduardo. **The Adventures of transcendental philosophy**. p. 122 e segs.

¹³⁵ “Descartes, Kant, Husserl, todos erraram quando pensaram que era um tipo de ‘eu penso’ solitário que poderia gerar uma racionalidade fundante para qualquer ‘ciência’. Proponho abandonar o ‘eu penso’ pelo ‘eu argumento’. E no plano moral ainda é mais evidente tal fato: a moral, em sua essência, não trata da realidade individual e solitária de um homem. E essa é a grande liberação da razão que trouxe Habermas para os desesperados de Frankfurt: a Razão não é só evidentemente estratégica, e esta não é radicalmente racional. A razão está concretamente presente na linguagem. Existem condições de possibilidade universais que sustentam qualquer argumentação séria possível, sem as quais o argumentador cai em autocontradição performativa. A filosofia transcendental é que deve lançar luz sobre essa questão”. Entrevista concedida por Apel à Folha de São Paulo. PONDÉ, Luiz Felipe. Como escapar do blábláblá. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 de setembro de 1999, Caderno Mais. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2609199905.htm>>. Acesso em 01 de julho de 2006.

¹³⁶ A racionalidade comunicativa deve ser pensada a partir de todos os conceitos que trabalhamos, especialmente, na segunda transformação apeliana da filosofia. Para uma melhor compreensão da dimensão desse tipo de racionalidade cf. DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e Consenso em Habermas: A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**, p. 55 e segs.

boa, que, porventura válidas e obrigatórias para um grupo, podem não o ser para outro. Ela funciona como um dever obrigatório – com perdão do necessário pleonismo – preocupando-se com as questões universais da *justiça* e não particulares do *bem*.

Ela ainda é *formal* por pretender apenas formular um método discursivo que nos permita distinguir normas inválidas e ilegítimas de válidas e legítimas. O que está em jogo, nesse contexto de justificação, são as normas contidas nas condições de possibilidade da comunicação de forma universal, não-contingente e trans-histórica. Nesse sentido, partindo de condições da comunicação válidas para todos os seres humanos, visando um acordo intersubjetivamente válido para todos, também afirmamos seu *universalismo*.

Ainda podemos dizer que a ética discursiva é *cognitivista*¹³⁷ por acreditar que as normas morais podem ser justificadas racionalmente, não sendo obra de um decisionismo ou subjetivismo. Diante de seu procedimento intersubjetivo e universal, as normas adquirem validade perante todos, o que, portanto, se coloca contra qualquer teoria psicológica da moral ou contra qualquer ceticismo ético.

Entretanto, ainda que ela mantenha¹³⁸ tais características, em virtude da tensão sempre existente entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação, o que distingue a teoria ética de Apel das demais variantes das éticas universais, formais, deontológicas e kantianas, é exatamente a complementaridade, que para ele existe, entre o nível abstrato de *justificação de normas* e o nível historicamente condicionado dos *discursos reais aplicação das normas*¹³⁹.

É nesse sentido que Apel opera a distinção, que aqui antecipamos, entre uma *parte A* e uma *parte B* de sua ética. A primeira se dirige à comunidade ideal e ilimitada de comunicação e é sempre antecipada contrafactualmente por todos os argumentantes; e a segunda é relativa à comunidade real de comunicação sempre historicamente considerada. A *parte A* se refere à justificação pragmático-transcendental do princípio de fundamentação das normas e a *parte B* à justificação das normas situacionais em discursos práticos.

A fundamentação consensual das normas situacionais da *parte B*, pensada a partir de uma comunidade real de comunicação, ainda contém em si mesma, na teoria apeliana, a

¹³⁷ Para entender melhor o que as teses do cognitivismo moral cf. HABERMAS, Jürgen. **Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral**. In: _____. A inclusão do outro: estudos de teoria política.

¹³⁸

¹³⁹ Cf. MENDIETA, Eduardo. **The Adventures of transcendental philosophy**. p. 123.

articulação de uma norma de responsabilidade referida à história. Esse princípio da responsabilidade – que já faz a ética do Discurso se diferenciar de uma ética da convicção – funciona como um princípio teleológico no sentido da concretização, na realidade, da comunidade ideal de comunicação.

Trabalhando com a ética nessas bases, ela acaba respondendo duas das maiores críticas que qualquer ética formal e deontológica recebe, como bem resume Mendieta:

Uma dessas objeções alega que uma ética deontica e formal pressupõe uma concepção do eu atomística, “desembaraçada”, inteiramente ahistórica. A outra objeção alega que as variantes da ética kantiana são abstraídas de maneira tão violenta dos contextos da vida ética que elas se tornam completamente impraticáveis ou acabam sacrificando o individual em função das exigências abstratas da justiça. A maneira como a ética do discurso enfrenta essas objeções é, primeiro, apontando para a constituição lingüístico-comunicativa da intersubjetividade e, segundo, indicando o caráter histórico dessa comunicação, que sempre toma lugar no contexto dos discursos práticos reais e não em algum discurso hipotético no qual as diferenças são anuladas e ofuscadas atrás de um “véu da ignorância”¹⁴⁰.

Portanto, para que possamos desenvolver esse projeto de fundamentação da arquitetura da ética do Discurso em duas partes, que inclua, ainda, uma discussão acerca da responsabilidade, é necessário que principiemos nosso caminho com a já citada discussão sobre a possibilidade de fundamentação de uma ética na era das ciências. Por esse motivo, nesse momento inicial, nos guiaremos pelos argumentos que Apel levanta no artigo em que, pela primeira vez, se acenou para a idéia de uma ética do Discurso, *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*.

Com isso, pretendemos (2.1) questionar a racionalidade da lógica contemporânea das ciências – baseada numa objetividade neutra isenta de valores e num solipsismo metódico – utilizando como seu pressuposto transcendental a idéia da comunidade de comunicação, em cujo *a priori* se encontram os fundamentos da ética. Para tanto, será necessário, em primeiro lugar, (2.1.1) demonstrar que é possível proceder à fundamentação última *pragmático-transcendental* de princípios, a fim de, finalmente, (2.1.2) podermos justificar a possibilidade da fundamentação de uma ética racional na era das ciências.

¹⁴⁰ MENDIETA, Eduardo. **The adventures of transcendental philosophy**, p. 124. “One of these objections claims that deontic and formal ethics presuppose an atomistic, ‘unencumbered’, entirely dehistoricized concept of the self. The other objection claims that variants of Kantian ethics abstract in such violent manners from our contexts of ethical life that they become completely impractical or end up sacrificing the individual to the absolutists claims of justice. How discourse ethics meets these objections is, first, by pointing to the linguistic-communicative constitution of intersubjectivity and, second, by pointing to the historical character of this communication, which always take place in the context of real practical discourses and not in some hypothetical discourse in which differences are annulled and obfuscated behind a ‘veil of ignorance’.

2.1 O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética

De acordo com Apel¹⁴¹, como nunca antes na história humanidade a vida na terra foi tão ameaçada como é atualmente. O que pode parecer um pessimismo extremo, facilmente se confirma pelo fato de que os avanços industriais e bélicos nos colocam diante de uma situação em que a extinção da raça humana pode se dar a qualquer momento. Essa crise, provocada pelo avanço desenfreado das ciências, nos coloca diante da questão sobre a necessidade – e, ao mesmo tempo, possibilidade – de uma orientação ético-política fundamental que seja intersubjetivamente válida.

Todavia, essa situação-problema se apresenta de uma maneira um tanto quanto paradoxal. A mesma lógica científica que torna necessária a reflexão sobre a ética, ao mesmo tempo, a torna impossível. Do mesmo modo como as conseqüências das atividades e dos conflitos humanos – cujos riscos foram extremamente aumentados diante do potencial técnico da ciência – fazem urgente uma ética vinculatória da responsabilidade humana, nos parece que a fundamentação de uma ética racional e intersubjetiva não é possível se levarmos em consideração o ideário valorativamente neutro das ciências contemporâneas.

Isso fica claro quando nos lembramos dos horrores do holocausto. Naquele momento o homem demonstrou que tudo é possível aos olhos neutros da ciência, inclusive criar métodos e equipamentos que permitem a extinção da raça humana – não sendo necessário lembrar dos campos de concentração e das duas bombas lançadas sobre o Japão. Todavia, era a mesma ciência que produzia esses horrores, que, ao mesmo tempo, fazia uma série de descobertas que seriam úteis ao ser humano. Chegou-se ao ponto, por exemplo, de um médico dizer que “O mesmo fanatismo que nos deu Mengele, também nos deu a preciosa pesquisa antitabagista”¹⁴².

Desta maneira, uma ciência que se coloca como *valorativamente neutra*, pode produzir resultados que sejam tanto responsáveis pela salvação do planeta, como também pela sua destruição. Todavia, para Apel, a partir do momento em que nos damos conta dessa segunda

¹⁴¹ Cf. p. ex. APEL, Karl-Otto. **O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, 2000; APEL, Karl-Otto. **Os conflitos de nossa época e a exigência de uma orientação ético-política fundamental**, 1994. APEL, Karl-Otto. **Ética della comunicazione**, 2003.

¹⁴² ALEMANHA, Rodrigo Rezende da. Doutores da Agonia. **Superinteressante**, São Paulo, n. 225, p. 52-61, abr/2006.

possibilidade, se torna imperioso discutir a possibilidade de fundamentarmos uma ética universalmente válida¹⁴³.

Essa necessidade de uma ética intersubjetiva também se justifica pelo fato de que as morais de grupos, cujas raízes frequentemente se encontram em instituições tradicionais arcaicas, não conseguem mais dar conta de superar essa situação crítica na qual nos encontramos hodiernamente. Como recorda Apel¹⁴⁴, alguns etólogos como Konrad Lorenz, ilustram essa problemática por meio da comparação do homem paleolítico com o piloto que transportou e lançou a bomba sobre Hiroshima. Quando pela primeira vez o homem primitivo utilizou um machado para, além de sua finalidade habitual, tirar a vida de outra pessoa, as suas inibições mortíferas congênicas contra seus semelhantes se tornaram sem efeito, não obstante, ainda funcionavam nele fortes instintos repressivos decorrentes do confronto pessoal com seu inimigo. Pequenos gestos de capitulação ou humildade do vencido poderiam ser suficientes para, num confronto homem-a-homem, provocar algum impulso contrário à sua intenção assassina e, até mesmo, sentimentos morais religiosos e o sentido de pecado. Por outro lado, o piloto que atirou a bomba que matou milhares de pessoas de uma só vez, ficou completamente preservado do contato com o seu inimigo em virtude da técnica armamentista moderna. Além de sua ação se limitar a um simples apertar de botão, os resultados são tão distantes e tão catastróficos que nem é possível vivenciá-los sensível e emocionalmente. Assim, uma ética que se limite a uma espécie de moral de vizinhança não é suficiente para limitar as ações da

¹⁴³ Apel, em momento algum, nega que os horrores provocados pela 2ª Grande Guerra fazem parte do pano de fundo sobre o qual sua filosofia se constrói. Ao pensar numa ética universal e intersubjetivamente válida, fundada num *a priori* fora do mundo imanente, ele tem em vista que, naquele determinado momento histórico, o nazismo conseguiu convencer multidões de que seus ideais estavam corretos. Deste modo, o que nos permitiria dizer que não? Por quais princípios podemos nos guiar? São perguntas como essas que também norteiam, de um modo ou de outro, o pensamento apeliano. Ele mesmo deixa isso explícito em seu texto “¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana”. Porém, em uma entrevista que concedeu à Folha de São Paulo, ao ser indagado sobre se, na sua atividade de filósofo, estariam unidas sua história de vida e suas preocupação puramente conceituais, ele deixa isso ainda mais evidente ao dizer que: “Claro! É impossível não ver que em mim o imperativo de pensar a responsabilidade de um homem pelo Outro e o problema da ética existencialista irracional de que cada um tem o direito de buscar a si mesmo estão profundamente ligados. Isto é: **o imperativo ético kantiano de buscar uma ética válida em mim se torna uma angústia existencial**. Durante a Segunda Guerra, fui voluntário; naquela época não tínhamos uma percepção clara do papel desastroso que teria a Alemanha na guerra... Lembro-me de um soldado alemão desertor que foi fuzilado diante de meus olhos. Antes de morrer, ele amaldiçoou Hitler, dizendo que na Alemanha não havia mais lugar para se viver como indivíduo. O olhar dele me marcou profundamente. De alguma forma comeci ali a despertar e senti um sentimento de responsabilidade pelo destino daquele soldado”. PONDÉ, Luiz Felipe. Como escapar do blábláblá. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 de setembro de 1999, Caderno Mais. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2609199905.htm>>. Acesso em 01 de julho de 2006. (grifo meu)

¹⁴⁴ Cf. p. ex. APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, 2000; APEL, Karl-Otto. **Os conflitos de nossa época e a exigência de uma orientação ético-política fundamental**, 1994. APEL, Karl-Otto. **Ética della comunicazione**, 2003.

moderna ciência. Portanto, por esses motivos, cada vez mais, passa a ser requerida uma ética pós-metafísica com fundamento racional que possa ser universalmente válida.

Contudo, se seguirmos a distinção apeliiana das ações humanas entre a) um *microcampo* da família, casamento ou vizinhança; b) um *mesocampo* do plano da política nacional; e c) um *macrocampo* do destino da humanidade; podemos perceber que a maior parte das normas morais *efetivas* em todos os povos está adstrita ao primeiro campo, o da intimidade. No segundo ponto dessa distinção encontramos, em geral, apenas impulsos arcaicos de egoísmo de grupo e da identificação de grupo, enquanto grande parte das decisões políticas são entendidas como razões de Estado moralmente neutras. Ao passo que, no terceiro, o interesse no destino da humanidade, parece reduzido apenas a um pequeno grupo de iniciados¹⁴⁵.

Desta forma, a partir do momento em que percebemos que o risco de extermínio por ações bélicas é real e que os efeitos diretos e colaterais da técnica industrial – especialmente na questão da poluição progressiva do meio ambiente – ameaçam a existência como um todo – ou, pelo menos, a existência como a entendemos hoje, se pensarmos na possibilidade da clonagem, inteligência artificial, alterações genéticas, etc. –, não podemos hesitar em concluir que os resultados da ciência para a humanidade representam um *desafio moral* que confronta *todos os povos, raças e culturas*, com uma problemática ética comum, que não pode ser resolvida satisfatoriamente a partir de suas tradições morais específicas¹⁴⁶.

Pela primeira vez na história do gênero humano, os seres humanos foram postos, na prática, diante da tarefa de assumir a responsabilidade solidária pelos efeitos de suas ações em um parâmetro que envolve todo o planeta. Caberia pensar que, a essa compulsão à responsabilidade solidária, deveria corresponder uma validação intersubjetiva das normas, ou ao menos um princípio fundamental da ética da responsabilidade¹⁴⁷.

Entretanto, se atualmente é a ciência quem tem o poder que dizer o que é válido ou inválido como conhecimento – e isso não apenas no âmbito relativo às ciências da natureza, mas também no âmbito das ciências humanas e sociais – o desafio moral que ela mesma impõe, em hipótese alguma, consegue ser por ela resolvido. Isso pelo fato de que, nas suas bases de

¹⁴⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 408-409.

¹⁴⁶ Mesmo que, por exemplo, entendêssemos que cada comunidade poderia chegar à conclusão que lhe fosse mais coerente acerca desses problemas de acordo com suas tradições específicas, devemos considerar que isso não seria suficiente para afastar o risco do extermínio global. Uma nação como os Estados Unidos da América, hoje polui muito mais que outros países sem se preocupar em cumprir as orientações do “Protocolo de Kioto” e, além disso, com um toque de botão, ele sozinho, é capaz de destruir a humanidade com seu potencial bélico. Deste modo, estas questões se impõem como um desafio que deve envolver toda a humanidade e não ficar relegada às decisões de grupos.

¹⁴⁷ APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 410.

fundamentação está o ideal de uma objetividade neutra, isenta de valores. Para ela, as pretensões de validade da ética são reduzidas a reações emocionais irracionais ou decisões arbitrárias, ou seja, direcionadas para o âmbito de uma subjetividade descompromissada. Assim, de acordo com a lógica da ciência contemporânea, qualquer proposição, para ser válida cientificamente, deve estar de acordo com seus três axiomas básicos¹⁴⁸:

- 1) De *constatações factuais* não é possível deduzir, através de conclusões lógicas, *nenhum juízo de valor* ou *asserção normativa*, ou seja, o princípio de que de fatos não se deduzem normas;
- 2) *Fundamentação racional* deve ter o mesmo significado que *dedução lógico-formal* de sentenças a partir de sentenças, num sistema de sentenças sintático-semânticas axiomatizadas;
- 3) *Validade intersubjetiva* de sentenças tem o mesmo significado que *validade objetiva*, no sentido de constatação neutra de fatos ou conclusão lógico-formal.

Deste modo, se formos pensar que uma proposição deve estar de acordo com esses três pressupostos para ser válida, fica claro que as normas éticas não seriam passíveis de uma fundamentação racional. No máximo, elas poderiam sofrer descrições isentas de valor – e seriam, como já dissemos, entendidas como fruto de um emotivismo ou subjetivismo.

Assim sendo, para que possamos demonstrar a possibilidade de uma ética racionalmente fundamentada na era da ciência é necessário questionar o alcance e a validade dessas premissas. Apel, para tanto, segue duas estratégias argumentativas diferenciadas¹⁴⁹: (1) a primeira consiste em questionar a própria relevância do primeiro axioma; (2) ao passo que a segunda, de um modo que envolve as outras duas máximas, procura levantar a questão sobre se é possível entender mesmo a “objetividade” da ciência sem pressupor a validação intersubjetiva das normas morais.

(1) Para discutir o princípio de que não se pode derivar normas de fatos – que Apel chama de distinção ou princípio de Hume¹⁵⁰ – ele retoma as críticas à racionalidade das ciências humanas. Para ele é certo que o objeto dessas ciências não pode se constituir sem uma certa

¹⁴⁸ As três premissas axiomáticas estão dispostas conforme APEL, Karl-Otto. **Os conflitos de nossa época e a exigência de uma orientação ético-política fundamental**, p. 174.

¹⁴⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, 2000.

¹⁵⁰ APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 427.

valoração moral. Mesmo aquelas ciências humanas com teor empírico não podem ser, nessa linha, consideradas como ciências factuais puras, pois em seu contexto não são analisados fatos dados, isentos de qualquer valoração – como se dá, de modo completamente distinto, nas ciências naturais, talvez as únicas que consigam constituir seu objeto como fatos valorativamente neutros¹⁵¹.

As ciências humanas ao tentarem reproduzir a racionalidade das ciências naturais apenas trazem para a relação sujeito-sujeito a mesma estrutura de dominação entre sujeito e objeto que há na relação homem-natureza. Assim, o que ocorre é que essas ciências humanas empírico-analíticas apenas *simulam* a constituição de objetos isentos de valor própria às ciências naturais, mas isso somente por meio da *abstração* da relação intersubjetiva da comunidade de comunicação sempre pressuposta.

Nas ciências humanas, de modo geral, não se pode negar que mesmo quando é pretendida uma análise “neutra” dos fatos dados, a própria interpretação ou leitura desses fatos se dá com base em pré-concepções que constituem o sujeito interpretante.

Mesmo quando o historiador se esforça por alcançar uma fundamentação objetiva e imanente à história para os juízos de significação, sua imaginação seletiva e sua representação narrativa da história como um todo e em especial sua compreensão “apreciativa” de pessoas e épocas individuais, continua sendo essencialmente determinada pela perspectiva de valoração, que tem sua origem no fato de o historiador, na prática, pertencer à história¹⁵².

Portanto, podemos dizer que, mesmo que não possamos afirmar o equívoco do primeiro axioma, não sendo realmente possível derivar normas de fatos, essa distinção para as ciências humanas simplesmente *não é relevante do ponto de vista epistemológico*. Os próprios “fatos”, as ações humanas, só podem ser entendidos comunicativamente e pressupondo toda a carga de historicidade do intérprete – no sentido dado pela hermenêutica filosófica. Em suma, aqui não tratamos mais de juízos de realidade puros.

As ações humanas, ademais, não são como fatos experimentáveis da natureza – sempre repetíveis nas mesmas “condições de temperatura e pressão”. Por conseguinte, para garantir a validade intersubjetiva das interpretações precisamos de um modelo ciência que tenha uma racionalidade diferenciada e, para isso, devemos recorrer à idéia da *comunidade de*

¹⁵¹ Nesse ponto Apel lembra Bacon: “Pois, como bem reconheceu Francis Bacon, só a própria renúncia à valoração teleológica dos processos naturais possibilita uma ciência cujos resultados são experimentalmente testáveis e também, em certa medida, tecnicamente valoráveis, em princípio”. APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 429.

¹⁵² APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 431.

comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais, como vimos no capítulo anterior.

No entanto, se esses argumentos podem ser aceitos facilmente quando tratamos das ciências sociais, não podemos dizer o mesmo ao tentar transferi-los para o âmbito das ciências naturais. Nelas os *fatos* são realmente *fatos* – empíricos, comprováveis e repetíveis. Desta maneira, o princípio de Hume pode ser, desses fatos não podemos deduzir normas.

(2) Assim, nos direcionamos para a segunda estratégia argumentativa. Se a nossa discussão começou pela necessidade de uma ética intersubjetiva que consiga pensar, de maneira responsável, os avanços tecnológicos, temos que continuar nosso debate também pensando na racionalidade das ciências naturais. Por isso, não só deixamos de discutir a relevância do princípio de Hume como também passamos a pressupô-lo¹⁵³. Porém, colocaremos em questão a tese da redutibilidade de toda validação intersubjetiva a uma validação lógico-objetiva, contida nos dois outros axiomas enunciados. Com isso, pretendemos discutir sobre se é possível pensar numa objetividade que não pressuponha normas morais.

Para tanto, o que Apel pretende fazer é, em primeiro lugar, (a) minar o preconceito da subjetividade irracional de todas as normas e valores morais e, em segundo, (b) investigar o princípio fundamental da ética na era da ciência¹⁵⁴.

(a) Segundo ele, a separação liberal entre os campos público e privado que se deu no contexto da separação entre Igreja e Estado a partir da modernidade, teve como expressão filosófico-ideológica exatamente a complementaridade entre um objetivismo isento de valores da ciência, de um lado, e o subjetivismo existencial dos atos religiosos de fé e as decisões éticas, de outro¹⁵⁵.

Deste modo, as questões de política e as questões morais ficaram adstritas a âmbitos distintos. Enquanto as primeiras se referiam às decisões públicas na esfera de um poder estatal secularizado, as segundas restaram limitadas à esfera das decisões particulares da consciência moral.

Ainda que aqui não estejamos defendendo a antiga supremacia da moral religiosa, a separação trazida pela modernidade, com uma concepção subjetivista da moral, afastou completamente

¹⁵³ Cf. APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 428.

¹⁵⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 447.

¹⁵⁵ APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 419.

das questões de interesse público todos os argumentos e princípios morais¹⁵⁶. Apel nos lembra que,

Em geral, pode-se constatar que em todos os setores da vida pública na sociedade industrial ocidental as fundamentações morais da práxis vão sendo substituídas por argumentos pragmáticos, tal como providenciados pelos “especialistas”, em razão das regras científico-tecnológicas objetiváveis¹⁵⁷.

Entretanto, a própria situação-problema que nos trouxe até aqui nos faz pensar que essas concepções que relegam ao campo da subjetividade as decisões morais não conseguem solucionar os problemas que as ciências nos trazem e podem vir a trazer. Vale lembrar que os mesmos ideais científicos que descobriram a cura de diversas doenças antes mortíferas também possibilitaram Auschwitz, a mesma ciência que inventou o avião também deu condições para que ele, em Hiroshima, se tornasse o veículo de uma arma de destruição em massa.

Deste modo, as exigências que clamam por uma ética intersubjetivamente válida – que também seja uma ética da responsabilidade coletiva historicamente referida – nos levam a afirmar que não mais podemos relegar as questões éticas a pequenos grupos e que essas questões não podem ser objeto de uma escolha individual e pessoal.

Portanto, o que deve ser feito diante da concepção limitadora na qual se baseia a objetividade da ciência, é a promoção da fundamentação de uma ética intersubjetiva e responsável demonstrando que, *mesmo a argumentação racional pressuposta em toda ciência e toda discussão de problemas, pressupõe também a validação de normas éticas universais*.

(b) O sentido, então, da tese que agora defendemos vem da própria concepção de ciência com a qual viemos trabalhando até agora¹⁵⁸: uma ciência que tem na comunidade de comunicação seu pressuposto transcendental, ou seja, uma ciência cuja “validação lógica dos argumentos não pode ser testada sem que se pressuponha em princípio uma comunidade de pensadores que estejam capacitados ao acordo mútuo intersubjetivo e à formação de consensos”¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Vale dizer que foi também por conta de todo esse processo que os argumentos e princípios morais foram afastados dos fundamentos do Direito.

¹⁵⁷ APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 419. Aqui podemos traçar um paralelo, no Direito, com as concepções contemporâneas do pragmatismo jurídico trabalhadas, por exemplo, por Richard Posner.

¹⁵⁸ Ainda que tenhamos dado ênfase às ciências humanas.

¹⁵⁹ APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 451.

O que também queremos dizer com isso, é que agora o pensar científico não pode ser fundamentado em um *solipsismo metódico*, no sentido do “eu penso” solitário, mas sim diante da pressuposição de que existe, acima disso, um *jogo de linguagem transcendental* integrante de uma *comunidade ideal de comunicação*, que deve ser sempre antecipada.

Mesmo quando um cientista se considera numa investigação solitária, ele sempre submete sua argumentação ou sua demonstração a uma coletividade, que ele, no mínimo, pressupõe ao argumentar. “Aquele que argumenta seriamente tem que fazer valer, tanto se as admite como se não, as condições e os pressupostos *ideais e universalmente válidos* da comunicação em uma comunidade ideal de comunicação”¹⁶⁰.

Essas condições e pressupostos, entretanto, não podem ser vistos como normas meramente lingüísticas, elas têm também um caráter ético. A justificação lógica do nosso pensamento pressupõe o cumprimento de uma norma moral básica, uma vez que, se pretendemos chegar a uma conclusão quando argumentamos, temos que sempre assegurar determinados pressupostos que não são apenas procedimentais, mas também éticos. Por exemplo, na comunidade de argumentação devemos sempre reconhecer como *pessoas* todos os seres capazes de comunicação lingüística, e ainda reconhecê-los todos como membros, parceiros de discussão, *com direitos iguais*¹⁶¹.

Nesse sentido, Apel disse que:

Para que haja comunicação é necessário que o Outro fale e reconheça o que eu falo. Nesse eixo já existe a assunção mínima de que há um campo democrático e de respeito na argumentação sem o qual não existe comunicação. É por isso que afirmo que é um tipo de racionalidade que demanda um outro tipo de binômio cognitivo: sujeito/co-sujeito e não sujeito/objeto, como nas teorias solipsistas modernas. É uma validade epistemológica intersubjetiva e não uma busca de objetividade ingenuamente neutra, como nos propõe uma ciência cega. Os cientistas estão imersos em uma comunidade comunicacional real, do contrário não conseguem nem mesmo fazer a hipótese “acontecer”. Se um grupo de pessoas discute algo com a intenção de chegar a uma conclusão, quem roubar no jogo destrói a argumentação. Não se trata de uma “adesão” volitiva irracional de tipo popperiano, mas de uma adesão racional cognitiva: se roubarmos no jogo, acaba a argumentação, e a cognição buscada se desfaz. Sem esse campo democrático de respeito, toda fala é blablablá...¹⁶²

¹⁶⁰ APEL, Karl-Otto. La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant. In: _____. **Teoría de la verdad y ética del discurso**, 1991, p.157.

¹⁶¹ Esclarecemos que, mesmo que alguns possam entender, por exemplo, a *igualdade de direitos*, como um princípio meramente procedimental, para Apel ela tem sim conteúdo moral. APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 452.

¹⁶² PONDÉ, Luiz Felipe. Como escapar do blábláblá. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 de setembro de 1999, Caderno Mais. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2609199905.htm>>. Acesso em 01 de julho de 2006.

Desta forma, devemos reconhecer que, ao argumentarmos, sempre pressupomos uma situação em que essa argumentação seja possível – e sem isso não há argumentação. É o sentido que Apel deu ao *socialismo lógico* de Peirce¹⁶³ como o fato de só ser possível aos investigadores alcançar qualquer verdade teórica a partir de um compromisso prático firmado entre eles.

Utilizando a análise que Apel faz dessa questão à luz da *teoria dos atos de fala*¹⁶⁴, o que queremos dizer talvez se torne ainda mais evidente. Dividindo a fala humana em uma parte *performativa* e uma parte *proposicional*, percebemos que no diálogo entre argumentantes não são apenas emitidos enunciados valorativamente neutros sobre estados de coisas. Esses enunciados estão vinculados, mesmo implicitamente, a *ações comunicativas*, as quais, segundo Apel, colocam todos os membros da comunidade de comunicação diante de exigências morais. Diz ele:

Assim, todo enunciado factual, como enunciado que deve se justificar logicamente, pressupõe na estrutura pragmática profunda um complemento performativo, tal como: “Afirmo, com isso, contra todo oponente possível que...”; ou então: “com isso, conclamo cada um a testar o seguinte enunciado”. O complemento performativo dos enunciados necessários para a checagem tem, de acordo com isso, a seguinte formulação: “Com isso venho contestá-lo em relação a que ‘A’ seja o caso.” **De acordo com nossa abordagem, é nesse plano do acordo mútuo intersubjetivo quanto ao sentido e à validação de enunciados que se pressupõe uma ética, e não no plano das operações intelectuais objetivas**¹⁶⁵. (grifo meu)

Portanto, é do *a priori* da comunidade de comunicação, sempre antecipado, que Apel retira o fundamento básico incontornável de todo pensamento filosófico no qual está incluído, também, um conteúdo ético que deve ser pressuposto em qualquer argumentação. Deste modo, para ele, inclusive as ciências empírico-analíticas pressupõem uma ética pelo fato de que mesmo as suas operações ditas monológicas, na verdade, já têm em si antecipadas um acordo mútuo dialogal quanto ao sentido, bem como uma justificação da validação, em uma comunidade de comunicação¹⁶⁶.

Esse é o sentido em dizer que o princípio fundamental da ética está contido exatamente nos pressupostos universalmente válidos da comunidade de comunicação, ou seja, nesse seu *a priori*. Entretanto, para que possamos justificar essa afirmação, antes, será necessário provar que é *possível justificar princípios* – o que procuraremos fazer no próximo tópico (2.1.1), em

¹⁶³ Cf. Capítulo 1, 1.2.2.2.

¹⁶⁴ Apel aqui dá uma interpretação da *teoria dos atos de fala* de Austin e Searle que quisemos recuperar somente de forma ilustrativa, para esclarecer o argumento, por isso não nos aprofundaremos nesse debate.

¹⁶⁵ APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 453.

¹⁶⁶ APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 455.

primeiro lugar, refutando as teses do racionalismo crítico¹⁶⁷ e, em segundo, fazendo uso do argumento da *autocontradição performativa*.

Diante disso, Apel, fazendo uso de um modelo de reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade e de validação de toda argumentação, pretende demonstrar que por meio do discurso argumentativo é possível encontrar um *a priori* incontornável para todo pensamento filosófico, bem como um princípio fundamental para a ética, cuja fundamentação se dá de modo *pragmático-transcendental*. É o que passamos a analisar.

2.1.1 A possibilidade de fundamentação pragmático-transcendental do princípio da ética

Para podermos prosseguir com a discussão a respeito da fundamentação de uma ética intersubjetivamente válida, é necessário tecer alguns comentários sobre o método pelo qual Apel tenta realizar sua *fundamentação última*. No entanto, o que deve se ter em mente, antes de tudo, é que caso se pretenda proceder qualquer fundamentação última de princípios, é imprescindível que sejam respondidas as teses do racionalismo crítico de Hans Albert, segundo as quais qualquer pretensão nesse sentido seria impossível.

Hans Albert ao tratar do *problema da fundamentação* em seu *Tratado da Razão Crítica* coloca que ao exigir “fundamentação para tudo” também deverá ser exigida fundamentação para os conhecimentos aos quais foi remetida a concepção a fundamentar. Isso levaria a uma situação que, para ele, somente poderia culminar em três alternativas, tão inaceitáveis, que ele a batizou de *trilema de Münchhausen*, em analogia aos problemas que o lendário Barão, famoso por suas mentiras, teve de resolver¹⁶⁸.

Desta forma, ao tentar fundamentar racionalmente princípios, três hipóteses seriam inevitáveis: 1) ou admite-se um *regresso infinito* sempre retrocedendo na busca de fundamentos; 2) ou chega-se a um *círculo vicioso* no qual seriam sempre retomados, no processo de

¹⁶⁷ Que com a tese de que toda fundamentação de princípios necessariamente acaba ou em um círculo vicioso, ou num *regressus ad infinitum* ou numa interrupção arbitrária da argumentação, tornou quase impossível pensar nesse modo de proceder. Cf. ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**, 1992.

¹⁶⁸ Cf. ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**, p. 22 e segs. Dentre as várias lendas atribuídas ao Barão de Münchhausen, conta uma que, certa vez, ele estava em seu cavalo quando afundou num pântano. O cavalo foi afundando e o pântano já estava quase chegando à altura do ventre do cavalo. Foi quando o Barão, desesperado, teve a genial idéia de pegar-se pelos seus próprios cabelos até que, puxando-se insistentemente, conseguiu retirar, num salto, ele e seu cavalo do perigo.

fundamentação, enunciados já anteriormente levantados como carentes de fundamentação; 3) ou certamente haveria uma *interrupção do procedimento de fundamentação* em um determinado ponto de maneira arbitrária. Quaisquer das três tentativas promovem uma fundamentação tão fantasiosa e frágil que se parecem com o esforço de salvar-se de um pântano puxando-se pelos próprios cabelos¹⁶⁹.

Se entendermos que o processo de fundamentação só pode desembocar nesse trilema e que as duas primeiras hipóteses são mais frágeis, a única saída que encontraremos é o recurso ao *dogma*.

...se uma convicção ou enunciado que não pode ser fundamentado por si só, mas que atua na fundamentação de todos os outros, e que é colocado como seguro embora em princípio se possa pôr em dúvida tudo – e até ele mesmo – então seria uma afirmação, cuja verdade é certa e por isso não carece de fundamentação, ou seja, um dogma; então a nossa terceira possibilidade se resume naquilo que não se deveria esperar na solução do problema da fundamentação: a fundamentação mediante o recurso a um dogma¹⁷⁰.

Para Albert, qualquer tentativa de fundamentação de últimas instâncias irá, invariavelmente, cair no trilema. Assim, diante de uma crítica desse porte, Apel se encontra perante uma árdua tarefa para conseguir promover a fundamentação última de seu princípio ético que, na verdade, nada mais é do que uma *reflexão transcendental* sobre as condições de possibilidade e validade de toda a argumentação. Como diz Apel:

Quando constatamos, no contexto de uma discussão filosófica de fundamentos, que alguma coisa não pode ser fundamentada porque ela mesma é condição de possibilidade de toda a fundamentação, então não teremos simplesmente constatado uma aporia no procedimento dedutivo, mas teremos chegado, sim, a um discernimento no sentido da reflexão transcendental¹⁷¹.

A fundamentação última não pode ser pensada somente a partir de uma perspectiva sintático-semântica. A abstração da dimensão pragmática da linguagem esconde o fato de que a verdade não pode ser encontrada por indivíduos finitos e, recorrendo ainda à idéia do solipsismo metódico, oculta o ideal da comunidade de comunicação sempre pressuposta em qualquer argumentação.

¹⁶⁹ Vale frisar que Albert afirma que as duas primeiras alternativas são tão inaceitáveis que existe a tendência a aceitar a terceira possibilidade, a interrupção arbitrária. É o caso da metodologia da ciência do Direito segundo os moldes positivistas. Não podendo ser realizado um processo de fundamentação do sistema, e não admitindo-se que ele poderia ser sustentado sobre um círculo vicioso ou um regresso ao infinito, opta-se pela interrupção arbitrária da fundamentação em uma “norma fundamental”, como veremos no terceiro capítulo.

¹⁷⁰ ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**, p. 27.

¹⁷¹ APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 459.

Assim, a partir da sua transformação semiótico-pragmática da filosofia, Apel irá considerar como princípios inevitáveis todos aqueles que não podem ser negados sem que se incorra em uma *autocontradição performativa*.

Isso significa que qualquer um que tente problematizar a questão da justificação do princípio moral toma parte na discussão, pois, mesmo para argumentar em contrário, é necessário utilizar os pressupostos da argumentação. Mesmo que um cético ou um relativista tentassem refutar esse modelo de argumentação transcendental eles, obrigatoriamente, seriam mal-sucedidos, uma vez que esse tipo de oponente se autocontradiz.

O essencial desse argumento apeliano é que qualquer um que tente problematizar a questão da justificação do princípio moral toma parte na discussão. Assim, ou ele necessariamente percebe que desde o início fazia uso de determinados princípios fundamentais e que deve aceitar esses princípios a fim de validar sua argumentação, ou ele simplesmente sai da argumentação – e de um oponente que não argumenta não conseguimos saber nada.

De qualquer modo, qualquer pessoa que propõe a pergunta (plenamente sensata, a meu ver) acerca da justificação do princípio moral já toma parte na discussão; e diante de uma tal pessoa, é possível [...] “fazê-la ver” o que ela já vinha aceitando desde o início como um princípio fundamental; e fazê-la ver também que deve aceitar esse princípio através de sua resoluta corroboração, como condição de possibilidade e validade da argumentação. Quem não vê tal coisa, ou não a aceita, retira-se da discussão. Mas quem não participa da discussão, não pode nem sequer propor a questão acerca da justificação de princípios éticos básicos¹⁷².

O que Apel pretende provar com isso é que existe algo de iniludível que pode ser comprovado, em sentido pragmático-transcendental, por meio da reflexão sobre as condições de possibilidade da argumentação. Ou seja, *existe a possibilidade de fundamentarmos princípios*, de maneira última, sem com isso recairmos em qualquer das três hipóteses do trilema de Münchhausen, pois qualquer um que se posicione no sentido de não integrar a comunidade de comunicação, simplesmente desiste da possibilidade de auto-entendimento e auto-identificação¹⁷³.

Deste modo, se Apel consegue comprovar, por meio do argumento da autocontradição performativa, que existem pressupostos em toda argumentação dos quais não podemos escapar, ele demonstra, então, que é possível encontrar um *a priori* incontornável para todo pensamento filosófico.

¹⁷² APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 475-476.

¹⁷³ APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 469.

Esse modelo de reflexão, que busca as condições de possibilidade e validade de toda argumentação nos pressupostos incontornáveis da linguagem, se mostra, assim, como uma superação semiótico-pragmática da filosofia transcendental clássica, pela substituição de uma unidade da consciência, fundada em um “eu penso”, por uma unidade da argumentação, fundada num “nós argumentamos”, em outros termos, se torna uma verdadeira reflexão *pragmático-transcendental*. De forma mais clara, Apel assim explica o eixo dessa superação:

Nesse sentido gostaria de tentar reconstruir as condições de possibilidade e de validade da argumentação humana, e também da lógica, portanto. Essa abordagem diferencia-se da filosofia transcendental clássica de Kant à medida que vislumbra o “ponto mais alto”, com referência ao qual a reflexão transcendental deve ser abordada, não na “unidade da consciência objetual e da autoconsciência” abordada de maneira “metodicamente solipsista”, mas sim na “unidade intersubjetiva da interpretação” como entendimento do sentido e consenso quanto à verdade. Em princípio essa unidade da interpretação tem que poder ser alcançada na comunidade ilimitada dos argumentantes, com base na experiência experimental e na experiência interacional; só assim a argumentação pode ter sentido. A abordagem entende-se, dessa maneira, como uma transformação senso-crítica da filosofia transcendental, que tem no *factum apriorístico* da argumentação um ponto de partida quase-cartesiano iniludível¹⁷⁴.

Assim, em resumo, a fundamentação pragmático-transcendental do princípio de validação das normas para Apel acaba se centrando no fato de que toda argumentação, teórica ou prática, para ocorrer, pressupõe determinadas regras das quais não há como contornar, a não ser renunciando à linguagem e, dessas regras, podemos retirar os pressupostos que funcionam como condição de possibilidade de todo pensar filosófico.

Entretanto, como já levantamos anteriormente, tomando como base a idéia peirceana do *socialismo lógico*, Apel entende ainda que desse *a priori* é possível retirar não apenas um princípio primordial do discurso que contenha as condições de possibilidade e validade da argumentação, mas também um princípio fundamental para a ética, uma norma moral básica, que funcione, então, como um *princípio moral primordial* intrascendível.

Desta forma, podemos retornar ao nosso ponto de partida para tentar respondê-lo. É justamente desse modelo pragmático-transcendental de argumentação, que, primeiro, modificando os fundamentos de toda a ciência – conforme a análise crítica que viemos trazendo nas últimas páginas – por meio de um novo pressuposto transcendental, Apel procura, em seguida, desenvolver uma fundamentação racional para a ética.

¹⁷⁴ APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 465.

Portanto, para encerrar o tópico geral do *a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, queremos nos deter um pouco nesse modo apeliano de fundamentação racional da ética para, somente depois, entrarmos definitivamente, na *arquitetônica de fundamentação da ética do Discurso*.

2.1.2 O modelo pragmático-transcendental de fundamentação da ética

Em nossa busca por um princípio ético que pudesse, mesmo na era em que as ciências detêm o monopólio do conhecimento, ser válido para todos independente de suas religiões, raças ou culturas, encontramos, com Apel, uma possibilidade de fundamentação racional que tem no discurso argumentativo seu ponto de apoio.

Com isso, o que procuramos demonstrar foi que sempre que argumentamos publicamente – ou mesmo num discurso solitário, como descobrimos com Peirce –, temos que antecipar as condições normativas de possibilidade de um *discurso argumentativo ideal* como os únicos pressupostos para a realização de nossas pretensões normativas de validade; e também que, com base neles, podemos encontrar o princípio de uma ética do discurso¹⁷⁵.

Um dos motivos para que Apel pudesse afirmar isso remonta ao giro lingüístico-pragmático da filosofia contemporânea, do qual depreendemos que a interação pela linguagem não é somente necessária, mas irrecorrível. Para utilizarmos um exemplo mais próximo ao modo como argumentamos até aqui, isso quer dizer que, mesmo um cientista natural, ao descrever solitariamente um fato empírico da natureza, está pressupondo, sempre, uma comunidade de comunicação sem a qual sua argumentação não faz sentido.

Desta forma, se estamos partindo, na linha de Apel, do fato de que existem determinados pressupostos da linguagem que não podem ser recusados e de que neles é possível encontrar a fundamentação última de um princípio ético, podemos afirmar que a partir do discurso argumentativo é possível pensar numa ética que seja intersubjetivamente válida, independentemente de qualquer tradição moral específica. É nesse sentido que Apel se sente apto a afirmar que:

¹⁷⁵ APEL, Karl-Otto. *La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant*, p. 154.

É a argumentação que deve ser o modelo transcendental (sentido kantiano) para a fundação de uma ética atualmente (o que chamo de ética da discussão), em um mundo pós-metafísico, sem Deus e cheio de almas mortais que se inter-relacionam não mais dentro de esquemas culturais grupais fechados (que sustentavam a ética solidária no passado), mas por meio de gigantescas redes tecnológicas e comerciais impessoais¹⁷⁶.

Diante disso, o que pretendemos neste tópico que encerra a primeira parte do segundo capítulo, é demonstrar, um pouco melhor, as linhas gerais do modelo de fundamentação pragmático-transcendental de um pressuposto para a argumentação em geral e do seu princípio fundamental para a ética que serão necessárias para a construção de nossa arquitetura.

Quando falamos, então, nas condições transcendentais de possibilidade e validade da argumentação dadas *a priori* na comunidade de comunicação, estamos falando de condições necessárias para a *formação solidária da vontade* que não precisam, em primeiro lugar, do *reconhecimento factual* dos membros dessa comunidade, elas já, antecipadamente, obrigam a todos – já que sua negação significaria uma autocontradição performativa, como dissemos.

Elas constituem, desse modo, um *princípio primordial do discurso* que visa justificar não só anseios científicos, mas *todos os anseios do humanos*. Nesse sentido, numa primeira formulação que Apel dá a esse princípio, podemos dizer que:

Quem argumenta reconhece implicitamente todas as reivindicações possíveis de todos os membros da comunidade de comunicação que se podem justificar por meio de argumentos racionais (pois do contrário o anseio da argumentação iria restringir tematicamente a si mesmo), e ainda se compromete, ao mesmo tempo, a utilizar-se de argumentos para justificar os próprios anseios que dirige aos outros¹⁷⁷.

Para Apel, isso significa, ainda, que os membros da comunidade de comunicação – implicitamente, todos os seres pensantes – estão obrigados a levar em consideração mesmo as *virtuais* reivindicações de todos os *virtuais* membros da comunidade de comunicação.

Assim, mesmo quando falamos numa argumentação solitária¹⁷⁸, as decisões individuais devem ser tomadas tendo em vista em uma relação mediatizada *a priori* com a exigência da

¹⁷⁶ PONDÉ, Luiz Felipe. Como escapar do blábláblá. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 de setembro de 1999, Caderno Mais. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2609199905.htm>>. Acesso em 01 de julho de 2006.

¹⁷⁷ APEL, Karl-Otto. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**, p. 480.

¹⁷⁸ Vale ressaltar que a antecipação virtual dos resultados reais de uma argumentação nunca pode ser utilizada como argumento para impedir a argumentação real, todavia, mesmo nos casos em que a argumentação solitária se faça necessária é preciso que nela se reconheçam as virtuais reivindicações de todos os membros da comunidade de comunicação. Voltaremos a esse argumento mais adiante no capítulo.

validação intersubjetiva levando em consideração todos os anseios de todos os membros da comunidade de comunicação.

Todavia, como já antecipamos, se como condições *a priori* do discurso que fazem parte desse princípio primordial, temos, por exemplo, o compromisso no sentido da formação solidária da vontade e o reconhecimento da igualdade de direitos dos membros da comunicação para apresentar seus argumentos, para Apel, não podemos dizer que este princípio seja meramente lingüísticos, ele também incluiu em si a idéia de uma *norma moral básica*, que é seu *princípio moral primordial*.

Por esse motivo, para ele, somente apresentar e entender o princípio primordial do discurso é um trabalho pequeno e sem sentido se não tivermos êxito em cumprir as tarefas que, a longo prazo, ele acarreta, quais sejam: primeiramente, desenvolver o *método da discussão moral* e, em seguida, institucionalizar esse método de forma eficaz, sob condições finitas e político-jurídicas¹⁷⁹.

O problema é que esse princípio, como até então o apresentamos, parte apenas de pressupostos idealizados, sem levar em conta a tensão entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação, a qual nos mostra, além das dificuldades intelectuais no processo de institucionalização da discussão moral, o fato de que uma institucionalização somente se dá numa condição histórica concreta.

Isso se mostra no fato de que mesmo aqueles que alcançam um discernimento pleno quanto ao princípio primordial do discurso e ao princípio moral incluído nele, nem sempre poderão se tornar membros de uma comunidade de comunicação com igualdade de direitos numa *situação real*. Essas pessoas, de fato, permanecem ligadas à sua posição e à sua condição histórica real e, como afirma Apel,

Por essa ligação real, elas estão condenadas a assumir uma responsabilidade moral específica que não pode ser definida através do princípio formal da “transubjetividade”, no sentido da comunidade argumentativa. Como “especialistas”, por exemplo, no sentido de um determinado saber ou de uma determinada capacidade, elas detêm uma autoridade que precisa ser igualmente validada, caso não seja reconhecida pelos demais – ou seja, pelos habitantes da Terra que se vêem sob a ameaça do “biocídio”. Como integrantes de uma classe ou raça oprimida, gozam de um privilégio moral em face dos socialmente privilegiados, de um direito a que se imponha uma igualdade de direitos que esteja para além das regras do jogo aceitas tão-somente sob o pressuposto da igualdade de direitos real. Como políticos, estão obrigados, além disso a ponderar de maneira responsável

¹⁷⁹ APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 482.

todas as chances de realização e todos os efeitos diretos e colaterais das demarcações de objetivos moralmente desejáveis¹⁸⁰.

Enfim, *até esse ponto*, o modo como formulamos o princípio discursivo ainda não dava conta, por exemplo, das decisões que devem ser tomadas sob a pressão do tempo, nem do problema daqueles que, ao tomar determinadas decisões, devem arcar com a responsabilidade pelos seus desdobramentos possíveis e prováveis.

Voltamos, assim, à idéia já levantada quando tratávamos de Pierce de uma *mediação verdadeiramente dialética*. Não devemos tratar mais nem de um pressuposto idealista no sentido de um *a priori* da consciência, nem de um pressuposto puramente materialista. Ao argumentar, pelo menos dois pressupostos virão à tona: o de uma *comunidade real de comunicação*, na qual estamos inseridos por meio de um processo de socialização, ou melhor, por uma pré-compreensão de mundo condicionada histórico e culturalmente; e o de uma *comunidade ideal de comunicação*, antecipada contrafactualmente, que diz respeito exatamente àqueles pressupostos incontornáveis de um diálogo, ideais e universalmente válidos, bem como a pressupostos moralmente relevantes.

O que há de inusitado e de dialético nessa situação reside, porém, em que a pessoa que argumenta de certa maneira já pressupõe a comunidade ideal na comunidade real, ou seja, como condição de possibilidade da sociedade real; e isso, embora ele saiba que (na maioria dos casos) a comunidade real, inclusive ele mesmo, está muito longe de se equiparar à comunidade ideal de comunicação. Mas a argumentação, em razão de sua estrutura transcendental, continua não tendo outra escolha senão a de estar frente a frente com essa situação desesperada e desesperadora¹⁸¹.

Desta maneira, da argumentação filosófica podem ser deduzidos *dois princípios regulativos e fundadores da estratégia moral* de ação de todo ser humano a longo prazo: em primeiro lugar é preciso assegurar a sobrevivência da espécie humana como comunidade real de comunicação; bem como, em segundo, realizar nessa comunidade real de comunicação a comunidade ideal. Ainda que o primeiro objetivo seja condição necessária do segundo, é o segundo que dá sentido ao primeiro¹⁸².

Assim, na argumentação séria no plano do discurso filosófico não devemos antecipar apenas pressupostos ideais do discurso, mas também a *igualdade de direitos* e a *co-responsabilidade* pela solução de todos os problemas que se podem resolver no discurso como também

¹⁸⁰ APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 483.

¹⁸¹ APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 485.

¹⁸² Cf. APEL, Karl-Otto. *O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética*, p. 487. Esses princípios, assim como boa parte dos argumentos levantados nesse momento por Apel, serão lapidados posteriormente sem, no entanto, perderem sua substância.

daqueles que se resolvem no mundo da vida por meio de lutas ou negociações estratégicas – ou seja, a co-responsabilidade pela *realização*, na comunidade real, dos pressupostos ideais¹⁸³.

Como sintetiza Apel:

Cada vez que argumentamos seriamente, além de ter antecipado *nolens volens* as relações ideais de comunicação, também reconhecemos sempre, além da co-responsabilidade, a igualdade de direitos, por princípio, de todos os participantes da comunicação¹⁸⁴.

Com isso conseguimos desenvolver a idéia de que é possível, a partir *a priori* da comunidade de comunicação, fundamentar de modo pragmático-transcendental não apenas os pressupostos incontornáveis do discurso, como também um princípio ético fundamental que, dentro de sua mediação dialética entre o ideal e o real, não perde de vista seus princípios últimos, mesmo reconhecendo as vicissitudes da situação histórica concreta.

Desta forma, é no sentido dessa mediação que Apel desenvolve sua *arquitetônica de fundamentação da ética do discurso*, dividindo-a em uma *Parte A*, abstrativa ideal, responsável pela fundamentação de um princípio moral primordial na comunidade ideal de comunicação e pela fundamentação das normas situacionais em discursos práticos, exigíveis por princípio, e uma *Parte B*, compensadora da abstração, que funciona na linha de uma ética da responsabilidade referida à história relativa às contingências da eventual aplicação do princípio moral no mundo real.

Essa arquitetura nos permite, então, pensar um *princípio primordial do discurso* no qual já esteja presente um *princípio moral primordial* que pressuponha a igualdade de direitos de todos os participantes do discurso como representantes virtuais de interesses, bem como uma norma de co-responsabilidade política pela compensação dos déficits do próprio princípio na realidade. O desenvolvimento dessa estrutura, mediante o aprofundamento dos argumentos levantados até este ponto do capítulo, é o que pretendemos no tópico seguinte.

¹⁸³ APEL, Karl-Otto. La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant, p. 158.

¹⁸⁴ APEL, Karl-Otto. **La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant**, p. 158. “Cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado *nolens volens* las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la corresponsabilidad, la igualdad de derechos, por principio, de todos los participantes en la comunicación”.

2.2 A arquitetura da Ética do Discurso: as partes A e B de fundamentação

Com base nos problemas apontados durante todo o percurso deste capítulo, como Apel sintetiza em um dos seus artigos¹⁸⁵, uma ética que pretenda ser relevante *hoje*, diante da crise instalada pelo citado avanço industrial e pelo desenvolvimento do poder bélico, deve levar em consideração três exigências: 1) deve conter uma fundamentação última racional da moralidade (em oposição à racionalidade das ciências); 2) deve incluir a fundamentação da validade universal de um princípio de *justiça*, de *solidariedade* e de *co-responsabilidade* (que devem ser entendidos como pressupostos éticos conteudísticos¹⁸⁶ já incluídos no *a priori* da comunidade de comunicação); 3) diferentemente das éticas deontológicas de princípios, este princípio de co-responsabilidade deve levar em consideração a *dimensão histórica da responsabilidade*, todavia, tentando realizar, na situação real, condições suficientes de aplicação da ética do Discurso que ainda não estão satisfeitas (diante da tensão entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação).

Quanto à primeira exigência, as discussões que nos trouxeram até aqui já demonstraram como se dá a fundamentação última pragmático-transcendental de um princípio primordial da ética, válido mesmo na era das ciências. Por meio desse modelo de fundamentação – o que nos direciona para a segunda exigência –, foi possível perceber que do princípio primordial do discurso podemos retirar a exigência de que todos os membros, com *direitos iguais*, estão obrigados à *formação solidária da vontade*, sendo *co-responsáveis* pela solução discursiva de todos os conflitos. Assim, partindo da idéia – que Apel desenvolve a partir de Peirce – de que cada um que argumenta já pressupõe uma comunidade ideal de comunicação, mas também sabe que existe uma contradição fundamental entre ela e a facticidade da comunidade real de comunicação, resulta a estratégia a longo prazo de realização da comunidade ideal dentro da comunidade real de comunicação, nos colocando no sentido da terceira exigência.

As considerações que até agora desenvolvemos puderam nos dar linhas gerais dos conceitos e argumentos que estão no pano de fundo da idéia de uma ética do Discurso. Nosso papel, então, a partir de agora, para efetivamente realizarmos, com Apel, uma transformação pragmático-transcendental da ética kantiana que cumpra com as exigências acima assinaladas, é o de nos aprofundarmos na sua arquitetura de fundamentação, demonstrando como se dá a

¹⁸⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. **Ethique de la discussion**, 1994.

¹⁸⁶ Utilizamos a expressão *pressuposto ético* a fim de distinguir a idéia de que no princípio primordial do discurso temos incluídas determinadas exigências morais, dos conteúdos das normas situacionais. Assim, preferimos essa expressão à mera idéia de *conteúdos morais*.

citada distinção entre uma *parte A* de fundamentação abstrata e de uma *parte B* de fundamentação referida à história. Procedendo desta maneira, esperamos, ao final, dar por cumpridas nossas três exigências iniciais.

2.2.1 A *parte A* de fundamentação abstrativa ideal

Para Apel, o primeiro momento do processo de fundamentação da ética do Discurso deve considerar a fundamentação abstrata do princípio do discurso. Nessa parte – que será conhecida como *parte A* – podemos distinguir dois planos: 1) o plano de fundamentação última pragmático-transcendental do princípio de fundamentação das normas; 2) o plano da fundamentação das normas situacionais nos discursos práticos, exigíveis por princípio¹⁸⁷.

Essa distinção significa dizer que, inicialmente, é fundamentado, de modo pragmático-transcendental, um princípio procedimental de *validade incondicionada* que se constitui como um parâmetro, uma idéia reguladora, para a exigida institucionalização dos discursos práticos de fundamentação de normas, e do qual não é possível deduzir normas situacionais¹⁸⁸.

No entanto, esse princípio inclui também a *exigência* de que ocorram *discursos reais* para a formação de consenso entre os afetados, agora sim, para a fundamentação das normas morais situacionais. É nesse momento que, respeitando plenamente os pressupostos do princípio procedimental, são fundamentadas as normas situacionais, como, por exemplo, a moralidade ou não do aborto, da eutanásia, clonagem humana. Como um procedimento de fundamentação concreta de normas, seu procedimento está aberto à consideração do saber dos *experts* sobre as conseqüências e sub-conseqüências *previsíveis* que estão vinculadas, em geral, ao seu cumprimento¹⁸⁹. Nesse sentido, essas normas situacionais se convertem em *resultados revisáveis* de um *procedimento falível*¹⁹⁰.

¹⁸⁷ APEL, Karl-Otto. **La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant**, p. 160.

¹⁸⁸ Frisamos, nesse momento, que o fato de não podermos deduzir *normas situacionais* do princípio procedimental, não significa que ele seja moralmente neutro. Ainda que ele seja um *princípio procedimental*, na base desse procedimento estão incluídos três princípios de validade incondicionada, fundamentados de maneira pragmático-transcendental, mas cujo conteúdo expressa exigências de *justiça*, *solidariedade* e *coresponsabilidade* que não podem ser entendidas apenas como “pressupostos do jogo”. Esses três princípios são intrascendíveis, não são conseqüências dos discursos práticos, mas *pressupostos éticos* do mesmo.

¹⁸⁹ Queremos ressaltar que a abertura desse procedimento aos argumentos dos *experts* sobre conseqüências e sub-conseqüências previsíveis do cumprimento daquelas normas, não significa que os resultados devam ser *determinados* por esses argumentos. Eles serão alguns, dentre vários, a serem considerados.

¹⁹⁰ APEL, Karl-Otto. **La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant**, p. 160.

Desta forma, as normas situacionais são falíveis e passíveis de revisão ao passo que *o princípio primordial do discurso fundamentado pragmático-transcendentalmente*, e somente ele, tem *validade incondicionada*.

Este princípio procedimental, então, sendo passível de fundamentação última, funcionará como um *parâmetro normativo permanente* para a exigida institucionalização dos discursos práticos de fundamentação de normas, bem como dos discursos de aplicação de normas, e, até mesmo, para os discursos da consciência particular.

O princípio fundamental para o procedimento público-discursivo de fundamentação de normas, não somente se realiza publicamente, mas pode ser pensado autonomamente por cada indivíduo. O que parece uma solução paradoxal, que impõe um aparente dilema, na realidade quer dizer que cada um pode, por um procedimento mental, imaginar qual seria o consenso alcançado numa comunidade ideal antecipada contrafaticamente. O indivíduo pode e deve comparar e questionar os resultados práticos da formação de consensos reais com sua concepção do que seria um consenso ideal, entretanto, ele nunca pode *renunciar* ao discurso real nem tampouco *interrompê-lo* apelando para o ponto de vista subjetivo de sua consciência¹⁹¹.

Entretanto, o *princípio primordial do discurso*, que deve ser sempre pressuposto em qualquer ato sério de argumentação, não pode ser tomado como uma simples regra de argumentação, nele, como dissemos anteriormente, já está incluída a fundamentação de um *princípio moral primordial* que envolve a igualdade de direitos para uma formação solidária da vontade que envolva a responsabilidade pela a solução discursiva de todos os problemas, bem como pela aplicação, na realidade, das normas fundamentadas idealmente.

Desta maneira, repetimos que o princípio primordial do discurso não é moralmente neutro justamente por incluir as três exigências do *princípio moral primordial* – um princípio de *justiça*, um de *solidariedade* e um de *co-responsabilidade* – passíveis de fundamentação última pragmático-transcendental.

Isso quer dizer que, pelo método da autocontradição performativa, esses três princípios não podem ser negados sem que, para isso, o argumentante se contradiga ao perceber que desde o

¹⁹¹ APEL, Karl-Otto. *La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant*, p. 162.

início vinha fazendo uso deles – só restando a ele as alternativas de aceitá-los ou desistir da argumentação.

O *princípio de justiça*¹⁹² representa, em sentido estrito, o direito à igualdade de *todos* os participantes do Discurso de introduzirem e problematizarem argumentos, de manifestarem seus anseios e necessidades e de terem suas reivindicações sempre consideradas. Negar esta exigência, como princípio, é uma forma de negar a possibilidade de qualquer argumentação. Não é possível iniciarmos qualquer diálogo que *presuma* a desigualdade de direitos, pois, simplesmente, não haveria possibilidade de existir um entendimento verdadeiro entre os participantes, toda discussão seria mero “falatório”.

O *princípio de solidariedade* nos remete à idéia do socialismo lógico de Peirce, no sentido de que, para que alcançar qualquer verdade, o argumentante tem que aceitar o compromisso de tomar as atitudes que permitam o diálogo intersubjetivo e a solução discursiva dos problemas. Não podemos presumir que os que entram na argumentação o fazem com o intuito de acabar com ela. Pelo contrário, se pressupusermos que todos que estão ali têm o interesse de “roubar no jogo”¹⁹³ não há possibilidade de falarmos em *Discurso*, este se dissolve e restam apenas falas vazias.

Por fim, nosso último princípio se refere tanto à *co-responsabilidade* de todos os participantes pela solução de todos os problemas que podem ser resolvidos por meio do Discurso – aqui quase como uma continuidade do princípio anterior –, bem como pela redução, ao máximo, das diferenças entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação que impedem que os princípios de fundamentação última sejam aplicados. Em outros termos, essa idéia corresponde à responsabilidade moral de, justamente, tentarmos realizar o próprio modelo ético-discursivo. Para Apel, como dissemos, somente proceder à fundamentação última de princípios é um trabalho sem sentido se não nos preocuparmos com os problemas decorrentes de sua aplicação.

¹⁹² Acreditamos que aqui o uso da expressão *justiça* se dê num sentido próximo ao grego *dikè* que, por um lado remete à igualdade, a parte devida, e, por outro, à legalidade, ao respeito das partilhas fixadas em lei, ainda que, no nosso caso, o *direito à igualdade* tenha prioridade. (Para o conceito de *dikè* cf. OST, François. **Contar a Lei**: as fontes do imaginário jurídico, 2005).

¹⁹³ Aqui utilizo a expressão no sentido do argumento levantado por Apel, de maneira informal, na sua entrevista concedida à Folha de São Paulo, mas que concentra a idéia geral do que seja o princípio de solidariedade: “Se um grupo de pessoas discute algo com a intenção de chegar a uma conclusão, quem roubar no jogo destrói a argumentação. Não se trata de uma “adesão” volitiva irracional de tipo popperiano, mas de uma adesão racional cognitiva: se roubarmos no jogo, acaba a argumentação, e a cognição buscada se desfaz. Sem esse campo democrático de respeito, toda fala é blábláblá...”. PONDÉ, Luiz Felipe. Como escapar do blábláblá. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 26 de setembro de 1999, Caderno Mais. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2609199905.htm>>. Acesso em 01 de julho de 2006

Desta forma, os três princípios que acabamos de enunciar devem ser entendidos, de fato, como *princípios*, como idéias reguladoras. Ou seja, pensados como tais, eles não podem ser negados sob pena de termos que negar mesmo a *idéia* de um discurso argumentativo, como acabamos de justificar. Todavia, pela tensão sempre existente entre a comunidade real e a comunidade ideal de comunicação é obvia a constatação de que eles não são efetivamente cumpridos na realidade histórica – especialmente se pensarmos na realidade brasileira e de outros países periféricos onde a *desigualdade formal e material* é gritante. Isso não os tira, entretanto, o papel de parâmetros normativos, pelo contrário, o aprofunda. Como diz Apel

Deve, porém, ser lembrado, pelo menos a esta altura, que todas as exigências, aduzidas até este momento, constituem uma resposta à pergunta sobre *o último princípio ideal ou parâmetro da ética*. Quem não está habituado à reflexão filosófica transcendental, facilmente entenderá mal essa função reguladora; ele confrontará imediatamente as mencionadas exigências com todas as possíveis concepções do *common sense* sobre a incapacidade humana e sobre objetivas compulsões reais e assemelhados – como se a validade normativa dos parâmetros éticos tivesse que ser equiparada com a apreciação empírica de sua viabilidade¹⁹⁴.

Contudo, o próprio princípio de *co-responsabilidade* não nos permite considerar somente a fundamentação normativa da ética. Torna-se imperioso, também, pensar na nossa responsabilidade diante dos problemas de aplicação da ética do Discurso – e esse é um dos maiores méritos da ética de Karl-Otto Apel. É por isso que ele mesmo assim dá sequência ao argumento que acabamos de reproduzir:

No entanto, a função dos parâmetros éticos ideais e de sua confrontação com a realidade consiste, justamente, em pôr primeiro em destaque as dificuldades e limites reais de uma práxis ético-política e em conquistar uma base para estratégias de realização de longo prazo¹⁹⁵.

Nesse sentido, portanto, temos que considerar que a ética do Discurso não pode se vincular apenas ao *a priori* de uma comunidade *ideal* de comunicação, mas deve também pensar no *a priori* da facticidade e da historicidade (no sentido de Heidegger e Gadamer) e no *a priori* segundo o qual qualquer argumentante pertence a uma comunidade real de comunicação socioculturalmente condicionada e limitada¹⁹⁶.

A fundamentação última do princípio ético-discursivo, deste modo, segundo Apel, além de considerar a *norma fundamental da fundamentação consensual das normas* também deve levar em conta um *princípio de responsabilidade referido à história* para a conservação das

¹⁹⁴ APEL, Karl-Otto. **Os conflitos de nossa época e a exigência de uma orientação ético-política fundamental**, p. 189.

¹⁹⁵ APEL, Karl-Otto. **Os conflitos de nossa época e a exigência de uma orientação ético-política fundamental**, p. 189.

¹⁹⁶ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do Discurso?**, p. 274.

condições naturais de vida e dos logros histórico-culturais da comunidade real de comunicação existente, de fato, agora (aqui falamos principalmente as conquistas culturais que permitem a incorporação de discursos argumentativos de fundamentação de normas, de modo que possamos perceber que as condições ideais do discurso não só estão antecipadas contrafactivamente, mas também estão suficientemente realizadas)¹⁹⁷.

Quanto à fundamentação da ética do discurso como ética da responsabilidade, referida à história, é de importância estruturalmente constitutiva a disposição do princípio do discurso dentro do um a priori situacional há pouco esboçado – que é, de certa maneira, de dupla polaridade. É que ela contém a razão pela qual a ética do discurso – à diferença da ética tradicional deontológica de princípios – não pode partir da pressuposição fictícia de uma situação de ponto zero do início da história (ou da ficção praticamente equivalente da possibilidade irrestrita de um recomeço racional). Ao contrário, ela precisa partir, quanto à sua possível aplicação ao mundo da vida, simultaneamente de dois pólos do seu princípio de situação: da antecipação contrafactual das condições normativas de uma moral ideal do discurso e do a priori de facticidade das condições do ponto de partida historicamente pré-determinado de uma moral aplicável¹⁹⁸.

Assim, por meio de nossa divisão arquitetônica, se relegamos à *parte A* a fundamentação de um princípio procedimental formal para a fundamentação universal das normas passíveis de consenso, a *parte B* se dirige ao entrelaçamento da exigência de fundamentação consensual das normas com as relações fáticas situacionais, no sentido de uma ética da responsabilidade historicamente referida. Mais que somente uma discussão sobre a *aplicação* das normas morais, a *parte B* é uma *parte especial de fundamentação da ética do Discurso* como ética da responsabilidade.

2.2.2 A *parte B* de fundamentação: a ética do discurso como ética da responsabilidade

De acordo com o que vimos, da pressuposição do *a priori* da facticidade e da historicidade pelo *princípio primordial do discurso* e pelo *princípio moral primordial*, nele contido, resulta a necessidade de vincular a fundamentação ideal da ética do Discurso – derivada do postulado da comunidade ideal de comunicação – à reserva, em termos de ética da responsabilidade, da

¹⁹⁷ APEL, Karl-Otto. *La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant*, p. 165.

¹⁹⁸ APEL, Karl-Otto. *Dissolução da ética do Discurso?*, p. 275.

eventual impossibilidade de aplicação ao mundo real, bem como a um *princípio de complementaridade* para este caso¹⁹⁹.

Acontece que, como dito, ainda na *parte A* de fundamentação, o *princípio moral primordial* incluído no *princípio primordial do discurso*, não se constituindo apenas como uma regra procedimental de argumentação, mas como um pressuposto ético necessário de qualquer ato argumentativo, tem em si incluída a exigência do estabelecimento de discursos práticos para a resolução de todos os problemas morais do mundo da vida.

Contudo, como não podemos presumir que na comunidade real de comunicação já estejam sempre presentes as condições de aplicação do princípio moral primordial, o *pressuposto moral de co-responsabilidade* impõe ser necessário recorrer a um *princípio de ação* que possa servir como um *princípio de complementação* que funcione como uma idéia reguladora para a realização aproximada dessas condições²⁰⁰.

Este princípio se constitui também como um princípio teleológico, porém não no sentido de um *telos* substancial de alguma concepção de vida boa ou de uma utopia concreta como a expectativa de uma “revolução mundial” ou a de um “reino da liberdade”²⁰¹. A realização das *condições ideais da possível formação de consenso sobre as normas* deve ser entendida apenas como um *parâmetro normativo* cuja total realização nem sequer pode ser imaginada no mundo espaço-temporal da experiência. É nesse sentido que Apel nos diz que “o conteúdo teleológico do princípio de complementação (C) responde à máxima formal de colaborar na realização das condições de aplicação de (U), levando em conta as condições situacionais e contingentes”²⁰².

Desta forma, para Apel, se uma ética do Discurso pretender ser politicamente relevante ela não pode fechar os olhos às limitações da comunidade real que impedem a aplicação dos princípios normativos ideais. Assim, no seu entender, é imprescindível que seja fundamentada uma outra parte da ética, uma *parte B*, historicamente referida, voltada aos problemas

¹⁹⁹ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do Discurso?**, p. 277.

²⁰⁰ Nesse sentido cf. CENCI, Ângelo. **O problema da responsabilidade moral na perspectiva de K.-O. Apel**, p. 972 e segs.

²⁰¹ Queremos dizer, com isso, que esse conteúdo teleológico representa uma estratégia de ação para o futuro que funcione como um parâmetro normativo para as nossas ações, isso não quer dizer, no entanto, que se proponha a situação ideal de “uma sociedade sem classes”, por exemplo. Esse conteúdo é sempre num sentido aproximativo e não no de uma construção fechada a ser alcançada. Cf. APEL, Karl-Otto. **¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopia?** p. 175.

²⁰² APEL, Karl-Otto. **¿Límites de la ética discursiva?** p. 261. “El contenido teleológico del principio de complementación (C) responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes”.

decorrentes da responsabilidade pela realização dos pressupostos da *parte A*, que incluía, portanto, uma dimensão teleológica no sentido da comunidade ideal – sempre por se concretizar. Se as condições factuais de aplicação da ética do Discurso já fossem desde sempre realizadas, o seu princípio moral primordial poderia ser apenas um princípio deontológico-formal, sem nenhuma exigência teleológica²⁰³.

Diante disso, não é pelo fato de os fundamentos de uma moral ideal do discurso não serem aplicáveis diretamente na comunidade real de comunicação, que será permitido recusar, de fato, a argumentação ou o princípio do discurso. Todas as objeções contra a fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso, que apelam para uma negação do discurso ou para a possibilidade de uma instrumentalização estratégica dele, apenas confirmam, mais ainda, a distinção necessária entre as duas partes da ética e a grande importância de se complementar, em termos de uma ética da responsabilidade, a moral ideal do discurso²⁰⁴.

Se as condições de aplicação não estão dadas, deve-se reconhecer que não é possível exigir moralmente de um sujeito que ele se comporte segundo um princípio moral incondicionalmente válido, sem uma ponderação responsável. Apel²⁰⁵ mesmo pergunta: deve ele renunciar, à custa da sobrevivência de sua família, a meios ilegais ou métodos de corrupção se ninguém o faz? Deve ele pagar honradamente seus impostos quando os demais não os pagam? Deve o político, em condições de guerra civil ou nas do Estado natural interestatal ainda dominante, aplicar o princípio da ética do discurso para a solução de conflitos?

Um indivíduo não pode fazer isso sem fracassar como sujeito da ação. Não pode ser exigido moralmente que ele deva comportar-se segundo um princípio incondicionalmente válido sem uma ponderação responsável dos resultados e subconsequências previsíveis de sua ação²⁰⁶.

A pergunta que, no entanto, poderia ser feita é a seguinte: será que a necessidade de uma *parte B* da ética do Discurso não indicaria a impossibilidade prática da aplicação de uma ética universalista do discurso na situação atual da humanidade? Ou será ainda que a ética discursiva estaria limitada somente a uma forma artificial de vida – que é o discurso

²⁰³ Cf. APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 114-115.

²⁰⁴ APEL, Karl-Otto. *Dissolução da Ética do Discurso?* p. 281.

²⁰⁵ Cf. APEL, Karl-Otto. *La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant*, p. 171- 172.

²⁰⁶ Todavia, como iremos ressaltar posteriormente, essa necessidade de realizar-se uma *ponderação responsável* dos resultados e consequências das ações não pode ser entendida como um fim em si mesma. Ela deve ser sempre considerada à luz dos princípios últimos fundamentados na *parte A* da ética do Discurso.

argumentativo – mas não estaria preparada para a regulação consensual de todos os conflitos normativos de comunicação no mundo da vida?

Para Apel, a resposta da ética do Discurso, na *parte B* de fundamentação, pode e deve ser diferente, mas, para tanto, temos que admitir duas coisas: 1) a aplicação do princípio da ética do discurso somente pode ser realizar, aproximativamente, onde as relações locais da moralidade e do direito a possibilitem conjuntamente a partir de si mesmas; 2) e, por isso, deve-se conceder também que as normas de conteúdo básicas para a ordenação da justiça fundamentada filosoficamente não podem ser deduzidas somente do princípio da ética do discurso e de sua aplicação em um discurso ideal de fundamentação de normas, mas devem poder entender-se também e ao mesmo tempo como resultado da conexão com a tradição já existente do direito e da moralidade de uma forma de vida determinada²⁰⁷.

Com isso não se quer, em absoluto, questionar ou limitar a validade universal do princípio da ética do Discurso, o que se pretende é sustentar que na *parte B* o próprio princípio do discurso recebe um valor posicional distinto da *parte A*. Naquele plano (*parte B*) deve-se considerar o princípio ético do Discurso mais como um *valor* que pode funcionar como parâmetro de um princípio teleológico de complementação do princípio do discurso.

Deste modo, também devemos ressaltar que em nome da “responsabilidade pelas conseqüências das ações” não se permite qualquer estratégia, os fins, de modo algum justificam os meios – no máximo, eles podem fazer parte de seu *processo de justificação*. Com isso, nem toda ação estratégica pode ser considerada como “moralmente justificável” a partir da ética do Discurso, uma vez que sempre se deve ter em vista o *princípio moral primordial*. Portanto, mesmo numa situação em que a ação estratégica se faça necessária, como a impossibilidade de se renunciar à mentira num confronto com uma polícia secreta, deve-se agir de forma que a máxima de sua ação possa ser considerada como uma norma suscetível de consenso²⁰⁸. A exigência de realização, mesmo que *in foro interno*, da experiência mental do que seria passível de consenso naquela situação coloca essa ação responsável num patamar diferenciado de uma ação estratégica movida por uma racionalidade de fins, por exemplo.

²⁰⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. **La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant**, p. 180 e segs.

²⁰⁸ APEL, Karl-Otto. **La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant**, p. 180 e segs.

Todavia, exatamente por este motivo se faz necessário, em termos de ética da responsabilidade, que haja uma reflexão sobre a mediação das práticas estratégicas e as ações voltadas ao entendimento, no sentido de *contra-estratégias de estratégia* – que sempre tenham em vista que a mediação responsável entre a moralidade e a precaução estratégica precisa ser *capaz de consenso* para os membros de uma comunidade ideal de comunicação contrafactualmente pressupostos, antecipando sempre os princípios primordiais.

Nesse sentido, com o fim de realizar, ao máximo e a longo prazo, na situação histórica concreta, as condições ideais pressupostas na *parte A* de fundamentação da ética do Discurso, faz-se necessário que, por vezes, sejam tomadas algumas medidas politicamente necessárias com a finalidade de reduzir os efeitos das ações estratégicas no sentido de uma *coação política de antiviolação*.

Diante disso, para que essa tarefa possa ser efetivamente cumprida, ou seja, para que essa supressão dos déficits da aplicação do princípio ideal na realidade possa, de fato, se constituir, é preciso também que, na *parte B*, a ética do Discurso justifique a complementaridade do princípio primordial do discurso por princípios institucionais. Como Apel leciona:

[...] se – no sentido da fundamentação transcendental-pragmático-reflexiva da ética do discurso – partimos da convicção de que o *princípio moral primordial*, segundo o sentido que contém, não se constitui apenas pelo ponto de vista material das normas morais, que precisam ser normativamente fundamentadas, mas já está anteriormente pressuposto nos procedimentos *discursivamente dialógicos* do discurso argumentativo em geral: o discurso que, como *discurso moral* ideal, de fato, deve *justificar moralmente* a validade das normas morais no sentido de “U”, todavia – sob pressuposições adicionais em termos de *ética da responsabilidade* referentes à aplicabilidade de normas válidas em termos de “U”, no âmbito do mundo da vida real – requer também que se justifique a complementação da moral ideal do discurso no sentido de “U”, por normas de ação de outro tipo – como as normas de ação estratégicas de contra-estratégia no sentido da política, no sentido da juridicidade de sua vigência e de sua imposição, e normas da ação estratégica de concorrência na economia de mercado²⁰⁹.

É por meio dessa relação complementar necessária que Apel acaba, então, reconstruindo uma conexão entre Direito, Política e Moral na forma de uma perspectiva ampliada que, no âmbito da teoria política, como já dissemos, desde a moderna separação entre religião e Estado, foi sendo inviabilizada²¹⁰.

²⁰⁹ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do Discurso?**, p. 235-236.

²¹⁰ Não queremos dizer, com isso, que Apel foi o único responsável por reconectar esses três âmbitos ou que foi o primeiro pensador a fazê-lo. Apenas estamos enfatizando que essa é uma das consequências inevitáveis de seu percurso teórico e, talvez, a mais importante para o que pretendemos neste trabalho.

Desta maneira, a perspectiva da *parte B* precisa ainda ser ampliada de modo que consiga envolver esse momento da justificação da complementaridade da moral ideal com princípios institucionais – necessário para o desenvolvimento da idéia da ética do Discurso também como ética da responsabilidade.

Pensando, então, a partir de todo esse modelo de fundamentação da ética do Discurso que pretendemos, no próximo capítulo, recuperar a discussão dessa perspectiva ampliada da *parte B* da ética discursiva como ética da responsabilidade demonstrando como, através dela, podemos construir o sentido de uma Filosofia do Direito em Karl-Otto Apel.

3. A FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO A PARTIR DA ÉTICA DO DISCURSO DE KARL-OTTO APEL

Com os capítulos anteriores foi possível traçar um caminho que nos permitiu entender como é construída a arquitetura de fundamentação da ética do Discurso de Karl-Otto Apel. Todavia, se com isso aprendemos que para que uma ética seja *relevante hoje* ela deve conter a discussão sobre a co-responsabilidade, voltada ao futuro, pelas ações humanas, será exatamente no aprofundamento dessa temática que tentaremos nos aproximar de nossa proposta inicial: a possibilidade de promovermos uma fundamentação do Direito.

Deste modo, o nosso projeto neste capítulo é demonstrar que um modelo de ética que reflexione, por um lado, sobre uma perspectiva de fundamentação da moralidade e, por outro, sobre uma perspectiva compensadora de abstração que nos volta os olhos para uma responsabilidade política, é justamente adequado para a fundamentação de um modelo de Direito que, ao contrário das doutrinas tradicionais – como o positivismo jurídico –, possibilite novamente seu entrelaçamento com as esferas da Política e da Moral.

O pano de fundo sobre o qual pretendemos desenvolver essa temática assim passa a se desenhar: a idéia de uma ética do Discurso que também seja uma ética da responsabilidade serve para demonstrar que hoje não mais é possível eliminar completamente a discussão sobre a moralidade das áreas do direito e da política – uma vez que isso seria contrário ao imperativo ético da co-responsabilidade pelas conseqüências das ações coletivas – bem como não podemos, de modo algum, pensar a moralidade sem considerar esses dois âmbitos institucionais.

Evidentemente, isso não significa que não sejam reconhecidas as diferenças entre a moral e os sistemas funcionais do direito e da política. Reconhecemos que não é possível pensar numa *moralização direta* de todas as regras a eles pertinentes²¹¹. Mas, por outro lado, é inegável que, diante das crises ecológica e industrial, da necessidade inevitável de convivência de diferentes tradições e formas de vida socioculturais, e dos vários outros problemas que levantamos até aqui, seja importante pensar em um modo de reintegrar Direito, Política e Moral.

²¹¹ Cf. APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 110.

É verdade, contudo, que a distinção anteriormente trabalhada entre uma *parte A*, abstrativa ideal, de fundamentação da ética do Discurso, e uma *parte B* de co-responsabilidade historicamente referida, compensadora de abstrações, poderia parecer trazer uma diferenciação entre a moral, de um lado, e a política, do outro. Entretanto, um olhar mais atento mostra que, nesse modelo de fundamentação, de modo algum a política está compreendida fora do âmbito da ética, pelo contrário, os fundamentos morais existentes no *a priori* da comunidade de comunicação não só devem ser sempre pressupostos nos diversos âmbitos da ação humana, como também são eles que *exigem* a idéia de uma responsabilidade politicamente relevante.

No entanto, a partir de uma perspectiva estritamente moderna é difícil pensar no Direito entre a Moral e a Política. Se, por um lado, sua afinidade com a Política seria a razão de ele dever ser distinto da Moral, ao mesmo tempo e por outro lado, sua afinidade com a Moral seria a razão de ele não poder ser submetido à Política²¹².

Essa dificuldade ainda se mostra quase insuperável se nos detivermos nos pressupostos que o positivismo jurídico recupera das ciências naturais para fundamentar seu modelo de ciência do Direito. O principal deles, o ideal de uma ciência valorativamente neutra, que distingue perfeitamente *juízos de fato* de *juízos de valor*, parece nos impedir completamente de pensar num relacionamento entre moralidade e juridicidade.

No entanto, os problemas trazidos pelas sociedades contemporâneas não nos deixa aceitar mais, com tanta facilidade, que as discussões sobre valores sejam excluídas do âmbito do Direito. Debates como o multiculturalismo, direitos de nacionalidade, imigração, dentre outros, nos mostram ser cada vez mais necessário que questões morais estejam envolvidas diretamente nos problemas que a ordem jurídica deve resolver.

²¹² Recordamos, com Apel, que “trata-se aqui de uma problemática em que tradicionalmente se tematizam os *limites da moral* – ou, ao menos, os *limites da filosofia moral*: assim, por exemplo, no positivismo jurídico e em Max Weber, a exclusão de princípios morais filosófica ou religiosamente fundamentados – como dogmáticos e, respectivamente, ideológicos – por um sistema do Direito positivo, imposto estatalmente e codificado, que, como tal, pretende ser autônomo, portanto, não carente de legitimação ética; ou, em Maquiavel e na teoria da razão de Estado, em parte, também em Hegel e, finalmente, em especial, no neo-hobbesianismo, como o de Carl Schmitt: a eliminação tendencial da Moral e do Direito, para fora da esfera política; em Carl Schmitt, até a submissão do Direito sob os imperativos estratégicos da política ditados pela relação amigo/inimigo (no marxismo-leninismo ortodoxo, até mesmo Direito e a Moral eram submetidos à necessidade histórica e dialeticamente fundamentada da política de poder que, evidentemente, por sua vez – como política histórica e dialeticamente fundamentada – pretendia ser *a priori* de certa maneira, moral). Cf. APEL, Karl-Otto. **A ética do discurso diante da problemática jurídica e política**, p. 108-109.

Desta maneira, a construção lógica de uma ordem normativa que coloca o problema da validade de uma maneira meramente formal, sem permitir um debate aprofundado sobre a materialidade das normas, impede que o Direito dê conta dos problemas contemporâneos. O debate que pretendemos inserir neste capítulo, então, se direciona justamente a apresentar uma resposta alternativa a esse modelo tradicional de fundamentar a ordem jurídica.

Acreditamos que o modelo apeliano de desenvolvimento da ética do Discurso, como o trabalhamos até aqui, que inclui, especialmente, a discussão sobre a tensão sempre existente entre a fundamentação ideal de normas e os problemas de sua aplicação na comunidade real de comunicação, pode nos trazer elementos normativos que sirvam à consecução da tarefa que nos propusemos a cumprir.

Diante disso, o caminho que pretendemos percorrer neste capítulo se inicia com uma análise crítica da ciência do Direito, uma vez que, analogamente à situação-problema de Apel, podemos dizer que hoje, ao mesmo tempo em que se faz imperiosa a discussão sobre as relações entre a moral e o direito, os fundamentos sobre os quais a ciência jurídica se constrói tornam tal empreitada impossível. Assim, num primeiro momento, queremos demonstrar que se repensarmos estes pressupostos por meio do conceito de *comunidade de comunicação* poderemos dizer que não apenas a fundamentação racional da ética é possível, como também deverá ser sempre antecipada a todo pensar sobre o Direito.

Todavia, mesmo que consigamos ultrapassar esse primeiro problema um outro acaba se colocando: se nosso modelo de ética é um modelo discursivo que pressupõe direitos iguais entre todos os participantes, bem como a *ausência de coação e dominação* para que todos possam se manifestar livremente, como coadunar isso com a característica básica da ordem jurídica, que é seu poder coercitivo? Em outras palavras, é possível fundamentar moralmente o poder de coerção do Estado de Direito?

Este problema queremos resolver a partir de uma compreensão mais aprofundada da *parte B* da ética do discurso como ética da responsabilidade, a qual inclua a idéia da mediação entre a moralidade ideal e as ações estratégicas no sentido de uma política responsável, permitindo, assim, a discussão sobre a fundamentação moral das prerrogativas de coerção do Direito pensadas como *ações estratégicas de contra-estratégia* – tal como rapidamente antecipamos no capítulo anterior.

Tendo superado os dois grandes problemas que nos impediriam pensar numa fundamentação da ordem jurídica a partir da ética do Discurso de Apel, poderemos então, ao final, passar para a questão mais específica de nosso trabalho: uma maneira de pensar na fundamentação das normas jurídicas positivas que leve em consideração tanto uma dimensão histórico-factual, como uma dimensão normativa ideal – problema que colocaremos nos termos da tensão entre *a exigência de discursos reais de legislação* e o *postulado moral dos Direitos Humanos*.

Acreditamos que, após esses três momentos, teremos condições não apenas de demonstrar como pode ser desenvolvida a fundamentação da ordem jurídica a partir da ética do Discurso, mas também de construir o sentido de uma filosofia do Direito em Karl-Otto Apel, como passaremos a analisar.

3.1 Positivismo jurídico e pragmática transcendental: o *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ciência do Direito

Para demonstrar que é possível fundamentar o Direito a partir da ética do Discurso, é imprescindível que, antes, façamos uma análise crítica do modelo juspositivista, (re)discutindo sua forma de compreensão da ciência do Direito por meio dos conceitos trazidos pela pragmática transcendental.

Sob forte influência do positivismo científico do séc. XIX, o positivismo jurídico nasce do esforço de transformar o estudo do Direito numa *ciência* com as mesmas características das ciências naturais e físico-matemáticas. Deste modo, a base dessa nova abordagem estaria na completa adesão à distinção entre *juízos de fato* e *juízos de valor* e na exclusão desses últimos do campo da *ciência do Direito*, uma vez que eles significam uma *tomada de posição frente à realidade* – um tipo de proposição que uma *verdadeira ciência* não pode fazer uso²¹³.

O professor austríaco Hans Kelsen foi, no entanto, quem aprimorou os princípios juscientíficos a ponto de se tornar, com sua *Teoria Pura do Direito*, o grande marco do para o estudo do Direito como uma ciência, tal como o conhecemos hoje²¹⁴. Kelsen desenvolveu

²¹³ BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico**: lições de Filosofia do Direito. p. 135.

²¹⁴ Nesse sentido podemos trazer à colação, por exemplo, Karl Larenz: “A sua ‘teoria pura do Direito’ [Kelsen] constitui a mais grandiosa tentativa de fundamentação da ciência do Direito como ciência [...] que o nosso século veio até hoje a conhecer”. Cf. LARENZ, Karl. **Metodologia da Ciência do Direito**. p. 92. Por esse motivo, partir desse instante, sempre que nos referirmos à ciência do Direito e ao positivismo jurídico o faremos com base nas teses kelsenianas.

uma teoria que procurava estudar seu objeto depurado de tudo que lhe fosse exterior, esse era seu *princípio metodológico fundamental*, a chamada *pureza*.

Quando a si própria se designa como “pura” teoria do Direito, isto significa que ela propõe garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença a seu objeto, tudo quanto não possa, rigorosamente determinar como Direito. Quer dizer isto que ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. **Esse é seu princípio metodológico fundamental**²¹⁵. (grifo meu)

A Teoria Pura do Direito surgiu, então, como um estudo lógico-sistemático do Direito cuja perfeita delimitação de método conferiu à ciência jurídica a qualidade de ciência autônoma. Diante do rigor científico que Kelsen, sob clara influência do Círculo de Viena, imprimiu em sua obra, Ota Weinberger assim sintetiza o isolamento metodológico característico do trabalho do mestre austríaco:

Além da rejeição dos juízos de valor, a concepção geral que Hans Kelsen tem da ciência e a sua delimitação da ciência jurídica são responsáveis pela idéia de que cada ciência deve constituir um todo metodologicamente unitário e, portanto – segundo sua terminologia kantiana –, de que o objeto da ciência é determinado antes de mais nada por seu método, ou seja, por seu modo de observar e compreender as coisas. Esta asserção é entendida no sentido de que a ciência não descreve entidades como elas são por si, mas de que o objeto do sistema científico é constituído pelo ângulo de visão que, por sua vez, é definido pelo modo como o problema é formulado e tratado. A ciência portanto, é um todo ordenado, um sistema de cognição correspondente à formulação do problema²¹⁶.

O Direito, segundo Kelsen, é uma ordem normativa da conduta humana, um sistema de normas. Norma é o que *deve ser*, é o sentido que têm certos atos humanos de se dirigir à conduta de outrem prescrevendo, permitindo ou proibindo certas condutas, e por isso ela não pode ser valorada²¹⁷. Apenas algo da ordem do ser poderia ser objeto de valoração. Uma norma, sendo da ordem do dever-ser, apenas constitui tal valor. Assim, as proposições que emitem juízos podem ser verdadeiras ou falsas, mas as normas são válidas ou inválidas²¹⁸.

Deste modo, Kelsen fecha seu sistema aos juízos de valor. Ele até admite que eles existam, mas simplesmente não fazem parte da ciência do Direito, a qual se desenvolve por um sistema lógico, cujas proposições são articuladas silogisticamente²¹⁹. Como sistematiza Losano:

²¹⁵ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. p. 01.

²¹⁶ Ota Weinberger *apud* LOSANO, Mario G. **Introdução**: à edição italiana de *O problema da justiça*. in: KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. p. XIII.

²¹⁷ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. p. 05.

²¹⁸ “Uma norma não é verdadeira ou falsa, mas válida ou inválida”. KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. p. 21.

²¹⁹ Diferenciando, entretanto, o silogismo normativo do teórico: “A diferença entre o silogismo normativo e o teórico consiste apenas em que naquele a premissa maior, tal como a conclusão, é uma proposição de dever-ser,

Sem dúvida o jurista poderá confrontar o valor em que essa norma se baseia com os valores em que ele crê, chegando assim, em caso de discordância, a uma valoração negativa dessa norma. Mas, para Kelsen, com essa valoração, o jurista deixa de sê-lo: transformou-se em político. Mais uma vez, Kelsen não diz se essa mudança fica bem ou mal: a teoria pura do direito não quer emitir juízo de valor, mas apenas traçar limites entre disciplinas diversas²²⁰.

O cientista do Direito não deve, portanto, estudá-lo como um *valor*, mas sim como um *fato*. Na definição do Direito deve ser excluída toda qualificação fundada num juízo de valor, como *bom e mau*, *justo e injusto*. O Direito pode apenas ser *válido* ou *inválido*, o que significa: o direito existe ou não existe como norma jurídica²²¹.

Uma norma é válida quando é promulgada segundo certo procedimento previamente estabelecido por outra, ela é assim, a “existência específica de uma norma”²²². Desta forma, o seu fundamento de validade é sempre a validade de outra norma superior da qual emana a autoridade necessária para colocá-la no sistema. Kelsen, com isso, afirma que só uma norma – e nunca um fato da ordem do ser – fundamenta outra norma, ou seja, do fato de algo *ser* não pode seguir-se que algo *deva ser*²²³.

Desta maneira, o Direito se forma como um sistema escalonado perfeito em que somente uma norma fundamenta outra. Entretanto, como diz o próprio Kelsen, a indagação pelo fundamento de validade não pode perder-se no infinito. Ele tem que terminar numa norma que se pressupõe como última e mais elevada: a chamada *norma fundamental (Grundnorm)*²²⁴.

A *Grundnorm* não é uma norma *posta* – pois isso a tornaria submetida a uma autoridade cuja competência deveria ser definida por outra norma ainda superior – mas uma norma *pressuposta* que serve para fundamentar a validade objetiva de uma ordem jurídica positiva, ela é o que nos permite interpretar determinado material normativo como uma *ordem jurídica*²²⁵.

ao passo que neste todas as proposições são proposições ou juízos de realidade.” KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. Tradução de João Baptista Machado. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 14.

²²⁰ LOSANO, Mario G. **Introdução**: à edição italiana de *O problema da justiça*. in: KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. p. XVII.

²²¹ BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico**: lições de Filosofia do Direito. p. 136.

²²² KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. p. 11.

²²³ Cf. KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. p. 215 e segs. Devemos ressaltar que essa afirmativa de que do *ser* não se depreende o *dever ser*, está intimamente ligado ao princípio Hume – de fatos não se derivam normas – que discutimos nos primeiros capítulos. A seguir, no momento de analisarmos criticamente esse modelo de ciência, voltaremos a ele.

²²⁴ KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. p. 217.

²²⁵ Cf. KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. p. 224 e segs.; LARENZ, Karl. **Metodologia da Ciência do Direito**. p. 99. Notem que, com isso, Kelsen acaba por fundamentar a validade objetiva de seu modelo de ordem jurídica em um dos termos do *trilema de Münchhausen*, a interrupção arbitrária do processo de argumentação.

Para os positivistas, uma norma jurídica, não pode ser válida ou inválida por conta de seu conteúdo, mas pelo fato de ela ter sido criada ou não de acordo um determinado procedimento, por uma forma fixada, em última instância, pela norma fundamental pressuposta. Aqui o essencial passa a ser o procedimento e não o conteúdo – sendo isso o que permite Kelsen afirmar que não poderíamos declarar inválidas as normas racistas dos Estados Totalitários, pois, para tanto, teríamos que recorrer a conteúdos que são externos ao Direito²²⁶.

Deste modo, a ciência positiva do Direito se impõe como uma ciência eminentemente descritiva que procura ser capaz de controlar completamente seu objeto – a norma jurídica – sem levar em consideração nada que lhe seja externo, em especial, os valores. No entanto, no dizer de Arroyo:

Uma teoria meramente descritiva do direito pode mostrar a hierarquia normativa, as incoerências ou as lacunas de um sistema jurídico, mas tem que pagar o preço de não poder distinguir em rigor a vigência da validade das normas, ou seja, não pode determinar aquelas normas que valem de fato, que estão vigentes, mas que não são válidas em sentido estrito²²⁷.

Com isso, a mesma situação-problema que nos orientou para uma discussão ampla acerca das ciências em geral, deve nos orientar no debate sobre a ciência do Direito. Os problemas que as sociedades contemporâneas têm imposto ao Direito – como as questões acerca do multiculturalismo, direitos humanos, direito internacional, imigração, cidadania, bioética, etc – tornam novamente a discussão sobre seu relacionamento com a ética necessária, mas ao mesmo tempo, impossível, se levarmos em conta os pressupostos do positivismo jurídico que acabamos de levantar.

Assim, se nossa pretensão neste trabalho é fundamentar normativamente o Direito a partir da ética do Discurso, é preciso que analisemos criticamente este modelo juspositivista de

Na impossibilidade, vislumbrada por Kelsen, de promover algum tipo de *fundamentação última* da ordem jurídica, ele simplesmente faz uso de uma pressuposição lógica que ele intitulou de *norma fundamental*.

²²⁶ “Segundo o Direito dos Estados totalitários, o governo tem poder de encerrar em campos de concentração, forçar a quaisquer trabalhos e até matar indivíduos de opinião religião ou raça indesejável. Podemos condenar com a maior veemência tais medidas, mas o que não podemos é considerá-las como situando-se fora da ordem jurídica desses Estados”. KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. p. 44.

²²⁷ ARROYO, Juan Carlos Velasco. **La teoría discursiva del derecho**: sistema jurídico e democracia en Habermas. p. 99. “Una teoría meramente descriptiva del derecho puede mostrar la jerarquía normativa, las incoherencias o las lagunas de un sistema jurídico, pero tiene que pagar el precio de no poder distinguir en rigor la vigencia de la validez de las normas, es decir, no puede determinar aquellas normas que rigen de facto, que están vigentes, pero que no son válidas en sentido estricto”.

ciência²²⁸ a partir do modo de fundamentação pragmático transcendental – como vimos no final do primeiro capítulo e no início do segundo.

3.1.1 A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental da ciência do direito

A situação-problema que levou Apel a questionar a necessidade e a possibilidade de fundamentação de uma ética na era em que as ciências detêm o monopólio do conhecimento pode ser perfeitamente adaptada para o Direito, especialmente pela clara percepção de que as sociedades contemporâneas têm se mostrado cada vez mais complexas. As distâncias quase se anularam em virtude dos novos meios de transporte e comunicação; as fronteiras – de um ponto de vista comercial – quase não existem mais no mundo globalizado – ao passo que, por isso, as tensões étnico-raciais parecem ter se agravado em virtude das migrações em busca de trabalho, refúgio de guerras, etc; os problemas decorrentes da convivência entre diferentes povos e da enorme desigualdade social também cresceram de forma assustadora, dentre várias outras questões que poderíamos levantar.

Todos esses elementos exigem do Direito uma resposta que não mais pode ser dada por uma compreensão valorativamente neutra da realidade. Uma compreensão moral desses problemas se faz imperiosa. A concepção de Direitos Humanos universalmente válidos – que, pela sua universalidade, não podem ser simplesmente equiparados aos Direitos Fundamentais positivados constitucionalmente²²⁹ – deve agora estar na base dos fundamentos de validade das normas jurídicas gerais e abstratas, bem como das decisões individuais.

No entanto, se utilizarmos os fundamentos que enunciamos no tópico anterior, essa necessidade da fundamentação do Direito a partir de pressupostos ético-morais, aos olhos da ciência do Direito, ao mesmo tempo em que se faz *necessária*, é *impossível*²³⁰. Os elementos que ela recupera das ciências naturais, como a neutralidade axiológica, a distinção de Hume, o desenvolvimento lógico-silogístico da estrutura de fundamentação a partir de uma “norma

²²⁸ Que, devemos considerar, ainda é dominante, em especial, na tradição jurídica brasileira.

²²⁹ Voltaremos a este ponto no último momento do capítulo.

²³⁰ Só queremos deixar claro que essa necessidade que apontamos de uma fundamentação do direito a partir de uma ética não pode ser, de modo algum, confundida com um retorno aos pressupostos metafísicos do Direito Natural. A ética que aqui propomos, como dissemos no capítulo anterior, não é fundada em concepções de bem ou em tradições religiosas de grupos, ela é uma ética *racional, universal, formal, deontológica e cognitivista*.

fundamental”, distinção entre *juízos de fato* e *juízos de valor*, excluem totalmente a possibilidade de pensarmos em fundamentos morais para o Direito.

Desta maneira, o que procuramos neste tópico é pensar um modelo alternativo de ciência do Direito que parta do ponto de vista da pragmática da linguagem, tendo como sujeito transcendental a comunidade de comunicação sempre antecipada (em seu duplo aspecto), para que, assim, demonstremos, analogamente ao que Apel fez com as ciências em geral, que é possível trabalhar com a idéia de uma ética que seja antecipada ao sistema jurídico positivo.

Conforme já foi por nós trabalhado, a idéia da *comunidade de comunicação* sempre pressuposta é um dos conceitos que determinam a construção da filosofia apeliana. Ela funciona como o sujeito transcendental da ciência, no sentido de que o conhecimento somente pode ser dado por sujeitos plurais de uma comunidade ilimitada – em outros termos, a partir de uma dimensão pragmática da linguagem.

Deste modo, o que Apel, com Peirce, irá dizer é que a comunidade de comunicação, que sempre deve ser antecipada em qualquer ato de cognição, funciona como o *pressuposto transcendental* das ciências sociais, ou seja, em qualquer argumentação o argumentante já reconhece os pressupostos da filosofia da ciência no sentido de um jogo de linguagem transcendental de uma comunidade de comunicação ilimitada, tal como tivemos a oportunidade de demonstrar em outro momento²³¹.

Esta comunidade de comunicação não pode ser entendida, no entanto, somente sob esse aspecto ideal de uma comunidade ilimitada. A influência da fenomenologia e da hermenêutica filosófica sobre o pensamento de Apel o possibilitaram uma concepção de sujeito que também deve ser historicamente considerado. Desta maneira, sua filosofia, como uma filosofia transcendental criticamente interpretada, parte sempre da mediação dialética entre uma comunidade ideal, antecipada contrafactualmente, e uma comunidade real de comunicação, historicamente referida.

A partir desse modo de pensar a comunidade de comunicação, pressuposta em todo discurso científico, opondo o *ideal* ao *real*, uma das conclusões alcançadas por Apel – e que será a base de nossa crítica ao positivismo jurídico – é justamente a de que nosso modo de entender a relação entre sujeito e objeto nas ciências sociais deve ser modificado.

²³¹ Cf. Capítulo 1, 1.2.3.

O sujeito do conhecimento, sendo a comunidade de comunicação pensada a partir de seus dois âmbitos, não pode ser interpretado somente como uma “consciência em geral” extramundana, ou como um sujeito que se coloca de maneira de distanciada de seu objeto, dominando-o. Nosso sujeito transcendental é a sociedade real e histórica que também é considerada, ao mesmo tempo, como sujeito virtual da ciência²³² – o que não mais nos permite reproduzir, nas ciências humanas, a separação entre sujeito e objeto das ciências naturais, mas sim exprimi-la como uma relação entre sujeito e co-sujeito.

Sujeito e objeto agora se confundem, o sujeito é ao mesmo tempo seu objeto. Com isso, é impossível que o pensar das ciências sociais possa se dar de maneira valorativamente neutra segundo o ideário das ciências naturais. Quem elabora um juízo qualificado como neutro já está inserido numa determinada historicidade e está carregado de pré-compreensões que transparecem, de algum modo, em sua proposição. Com isso, podemos elaborar mais uma crítica ao Direito – talvez a maior – que é a impossibilidade de sua neutralidade.

A distinção entre *juízos de fato* e *juízos de valor* que o positivismo jurídico adota, segundo o nosso modelo de fundamentação, é uma distinção puramente artificial. O “objeto” da ciência do Direito se identifica com o seu “sujeito”, ele é, na verdade, um *co-sujeito* que, de modo algum, pode ser comparado com os *atos empíricos* das ciências naturais. É possível dizer que o ponto de ebulição da água sempre será igual, desde que colocada sob as mesmas condições, mas é impossível dizer que uma norma jurídica sempre será aplicada de uma mesma maneira, que os fenômenos sociais são sempre repetíveis. As relações humanas são muito mais complexas e a sua interpretação sempre depende daquele que interpreta²³³.

Os “fatos” que normalmente chegam para a análise do Direito já vêm carregados de interpretação, já vêm valorados. Vale dizer que o auto de prisão em flagrante já esconde nele os pré-juízos do policial ou delegado que o lavrou, uma testemunha sempre fala a versão dos fatos do modo como ela interpretou. Assim, quando um juiz se diz neutro por simplesmente fazer “subsumir o fato à norma”, ele está também escondendo suas pré-concepções – e os

²³² “Pois aí se evidencia, de um lado, que o sujeito do consenso científico possível sobre a verdade não é uma ‘consciência em geral’ extramundana, mas sim a sociedade real e histórica; e contudo se evidencia também, de outro lado, que a sociedade real e histórica só pode ser entendida de maneira adequada se for considerada como sujeito virtual da ciência (inclusive das ciências sociais), e se sua realidade histórica for reconstruída, sempre de modo ao mesmo tempo empírico e normativo-crítico, em vista do ideal da comunidade ilimitada de comunicação a ser concretizado na sociedade”. APEL, Karl-Otto. **A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais**. p. 255.

²³³ Aqui nos fundamentamos na análise da hermenêutica filosófica que levantamos no primeiro capítulo.

outros pré-juízos que o levaram àquela determinada conclusão – na sentença hipoteticamente proferida por um silogismo perfeito.

Do mesmo modo, dizer que o cientista deve ser neutro e que deve analisar seu objeto sem emitir qualquer valoração sobre ele, somente permite esconder, por detrás dessa suposta neutralidade, as pré-compreensões, pré-juízos e pré-conceitos de quem interpreta. O cientista do Direito está inserido em uma determinada historicidade, e suas interpretações são sempre determinadas por ela.

Portanto, a ciência do Direito não pode se constituir por uma mera *descrição* de fatos. Se a interpretarmos – como é nosso objetivo – tendo como sujeito transcendental a comunidade de comunicação, os fatos “descritos” são sempre valorados e, assim, a idéia de que “de fatos não se deduzem normas” – que também está no pano de fundo do positivismo jurídico – simplesmente não é relevante do ponto de vista epistemológico²³⁴.

Além disso, essa nova forma de interpretar a relação entre sujeito e objeto também acaba desconstruindo o que Kelsen chamava de *princípio metodológico fundamental*. Se agora ambos se confundem no sentido de que a sociedade real é ao mesmo tempo objeto e sujeito virtual da ciência, não há mais possibilidade de “depurá-lo de tudo que lhe seja exterior”. As outras relações que envolvem o ser humano e a valoração que necessariamente emana da interpretação delas estão completamente integradas ao “objeto” da ciência jurídica. A “pureza” se torna impossível porque nosso objeto, analisado dessa maneira, é necessariamente *impuro*.

O questionamento que, com isso, queremos trazer para a discussão jurídica poderia ser entendido como análogo ao debate entre Apel e Gadamer acerca do compreender hermenêutico. Assim como Apel buscava pressupostos capazes de estabelecer o que poderia ser entendido como um “compreender melhor”, em nosso diálogo com o positivismo jurídico, queremos pensar justamente numa forma de avaliar a validade das normas que não se limite ao aspecto de sua “existência específica”. Não podemos compactuar com a idéia de que o direito nazista, por exemplo, não pode ser tomado como inválido, ou que uma norma, somente por ter cumprido um procedimento legislativo determinado, seja válida independente de seu conteúdo.

²³⁴ No tópico 2.1 deste trabalho nós já desenvolvemos este argumento de maneira mais detalhada.

É sob essa perspectiva que buscamos na filosofia pragmático-transcendental de Apel, fundamentos que sejam úteis ao desenvolvimento de outro modelo de compreensão do fenômeno jurídico.

Ao trazer a comunidade de comunicação para a condição de pressuposto transcendental do conhecimento científico, todo o modo de fundamentação da ciência do Direito se modifica. A pergunta transcendental pelas condições de possibilidade e validade da ciência não pode ser equivalente a uma dedução de teoremas no âmbito de um sistema axiomático, o sentido da ordem jurídica não pode se dar a partir de um pressuposto lógico de uma norma fundamental. Esses conceitos acabam sendo modificados pela idéia da fundamentação última de princípios e da fundamentação racional de uma ética antecipada a todo pensar científico.

Como vimos desde o debate de Apel com Peirce, no *a priori* da comunidade de comunicação existem pressupostos éticos que são sempre antecipados. A *justiça*, *solidariedade* e a *coresponsabilidade* devem estar presentes em todo discurso argumentativo. Com isso, no nosso modo transformado de pensar as ciências, com Apel, é possível afirmar que mesmo a ciência do Direito deve antecipar tais princípios, a ética pode – e deve – estar na base de fundamentação da nossa forma de compreender o Direito.

Ademais, a tensão entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação é bem próxima à tensão existente entre a fundamentação dos Direitos Humanos, de um lado, e os discursos reais de legislação, do outro, e, especialmente por isso, entendemos que a distinção entre a fundamentação abstrata da *parte A* e a responsabilidade pela compensação dos déficits da *parte B* é útil à solução de algumas questões que o Direito também impõe, como tentaremos demonstrar mais tarde.

Diante desses argumentos, acreditamos que a crítica a apeliana às ciências em geral é perfeitamente adaptável para uma análise dos problemas da ciência jurídica e que, com isso, podemos afirmar ser possível promover uma fundamentação do Direito a partir do modelo ético-discursivo que apresentamos neste trabalho.

Entretanto, um problema que devemos considerar ainda é o de como coadunar uma ética que tem de presumir uma situação de ausência de dominação com o aparato jurídico estatal cuja maior característica é seu poder de punir. Em outras palavras, se, por um lado, acabamos de dizer que é possível fundamentar ético-discursivamente o Direito, por outro, como fazê-lo se

este é estabelecido justamente sobre a base de um aparato coercitivo para garantir a aplicação de suas normas?

Procuraremos resolver esse problema a partir de uma análise mais aprofundada da *parte B* da ética do Discurso como ética da responsabilidade. Tentaremos justificar o esse poder coercitivo, a partir da idéia – antecipada rapidamente no capítulo anterior – de que, algumas vezes, para garantir a liberdade de dominação e coação, são necessárias determinadas *ações estratégicas de contra-estratégia* que, neste caso, assumem o sentido de uma *coação política antiviolação*.

Diante disso, nos sentiremos capazes de, ao final, discutir também o problema da fundamentação das normas jurídicas positivas diante da tensão existente entre a idealidade dos Direitos Humanos e a facticidade dos discursos reais de legislação.

3.2 A *parte B* da ética do Discurso e o problema da coerção: a fundamentação moral do poder coercitivo do Direito

Tendo demonstrado que, utilizando a idéia de comunidade de comunicação, podemos reavaliar os pressupostos da ciência do Direito e que, com isso, encontramos fundamentos éticos que também estão na base de um pensar sobre o Direito, nos sentimos habilitados a levarmos adiante nosso objetivo inicial de uma fundamentação ético-discursiva da ordem jurídica. Contudo, um outro problema surge ao demonstrarmos que essa forma de fundamentação é possível: como uma ética que pressupõe a ausência de dominação e coerção pode justificar uma instituição cuja característica principal é seu poder coercitivo?

Deste modo, para podermos avançar nesse debate, queremos mostrar como Apel consegue promover esse tipo de justificação aprofundando-se na discussão de sua *parte B* da ética do Discurso. Pretendemos, então, indicar como a idéia da responsabilidade, politicamente relevante, pela realização, ao máximo, dos pressupostos ideais do Discurso na comunidade real de comunicação permite o uso de estratégias que sirvam para minimizar os efeitos das ações estratégicas, fundamentando moralmente o poder coercitivo do Direito.

É certo que a ética do Discurso parte da idéia de que no *discurso desonerado de ação*, num plano contrafactual, sempre reconhecemos que se a nossa argumentação pretende obter

resultados capazes de consenso, ela deveria ser realizada numa situação de ausência de dominação e ausência de coação.

Entretanto, ainda que essa interpretação seja correta no que diz respeito aos *discursos ideais*, de modo algum isso implica que, fora do discurso ideal desonerado de ação, ou seja, na comunidade real de comunicação, toda convivência humana pode ou deva ser regulamentada de modo livre de dominação ou coerção. Os discursos reais – especialmente os discursos jurídicos – não têm condições de serem desenvolvidos totalmente desonerados de ação e de temporalidade, essa é uma conclusão da qual não podemos escapar.

Desta maneira, se a ética do Discurso apeliana, de um lado, de fato, insiste que qualquer discurso argumentativo sério deva ser realizado numa situação de liberdade de ação e de coação; ela também deve insistir, por outro – e sem com isso perder sua essência –, em tratar essa situação ideal como uma idéia reguladora que esteja presente, sobretudo, nos discursos práticos de fundamentação de normas situacionais. Esse é justamente o cerne de uma perspectiva ampliada da ética do Discurso, por meio de uma divisão arquitetônica em uma *parte A* e uma *parte B*.

Entretanto, se até então nosso foco principal estava direcionado para a fundamentação de uma ética que, além de deontológica, fosse teleológica como uma ética da responsabilidade politicamente relevante, a situação atual do homem²³⁵ nos obriga a uma ampliação ainda maior, por meio da *parte B*, no sentido de uma *fundamentação moral do exercício de coação do Estado de Direito*.

Vale dizer que essa dupla ampliação da ética do Discurso não quer significar, de modo algum, o abandono do princípio ideal contido na *parte A*, mas sim, quer promover uma complementação – ou qualificação – do princípio de formação de consenso, que acabou se tornando necessária e exigível em vista da diferença existente entre a comunidade ideal e a comunidade real de comunicação. Como diz Apel:

Não só no caso da ampliação da ética do discurso para uma ética da responsabilidade política, mas também no caso da fundamentação ético-discursiva da validade de coerção de normas jurídicas, trata-se da auto-restrição – aparentemente paradoxal – do princípio do discurso, no sentido de uma mediação estrategicamente eficiente da formação não-coativa de consenso com coação contra-estratégica de estratégia, a qual, ela própria, pretende ainda ser capaz de consenso²³⁶.

²³⁵ Cf. capítulo anterior.

²³⁶ APEL, Karl-Otto. **A ética do discurso diante da problemática jurídica e política**, p. 140.

Dominação e coação nem sempre devem ser interpretadas numa perspectiva negativa – nem mesmo sob o ponto de vista da ética do Discurso. Apel cita o exemplo de um discurso institucionalizado, como um congresso, no qual existe um coordenador que exerce claramente uma função de dominação e de coação, mas que, nem por isso, pretende forçar a validade de determinados argumentos. Pelo contrário, sua função é a de possibilitar, ao máximo, a *liberdade de dominação e de coação*²³⁷.

Todavia, quando a permissão para aplicar a coação pode ser eticamente fundamentada? O próprio dever moral de sua aplicação teria condições de sê-lo? Como a coerção das normas jurídicas – que se baseia na dominação e não na convicção por argumentos – pode ser justificada ético-discursivamente?

A resposta da ética do Discurso para essas perguntas consiste em pensar que, em situações *estrategicamente distorcidas de interação* poderia ser moralmente necessária a aplicação de coação franca ou velada como uma *coação antiviolência* e, respectivamente, como *contra-estratégia de estratégia*. Essa ação estratégica, mesmo quando não seja bem recebida pelos parceiros reais de interação, deve ser sempre capaz de consenso para os membros contrafactualmente pressupostos de uma comunidade ideal de comunicação²³⁸.

Mas quando falamos da justificação ética da coerção jurídica não nos referimos a aplicação responsável do exercício da coação antiviolência do *indivíduo* que responde por um sistema de autoafirmação. Muito além disso, como dissemos, nosso problema é justificar eticamente um *poder de coerção pública* que *desonere* do indivíduo a aplicação da violência, e que sirva para possibilitar que os cidadãos possam, na prática, agir moralmente.

Com isso podemos entender que, no sentido da *parte B* como ética da responsabilidade, Direito e Política se apresentam como âmbitos complementares em um contexto de aplicação dos postulados do princípio ideal da *parte A*. Entretanto, como continuam, mesmo assim, a subsistir suas diferenças funcionais entre esses dois âmbitos e a Moral, é necessário que a

²³⁷ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 124.

²³⁸ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*, p. 126. Por certo aqueles que estão agindo estrategicamente, na situação referida, podem não concordar com algum tipo de *coação antiviolência*, todavia, como para a ética do Discurso um agir responsável não pode ser apenas uma ponderação eficaz entre meios e fins, sempre devemos pensar em um tipo de *contra-estratégia de estratégia* que se dirija a realizar, a longo prazo, as condições de aplicação para procedimentos puramente discursivos de solução de conflitos. A grande diferença trazida por uma ética do Discurso como ética da responsabilidade *pós-weberiana* é que a validade do princípio ideal do discurso nunca pode ser anulada, ao contrário, esse princípio deverá servir sempre como um ponto de orientação a ser seguido. Mesmo quando a ação estratégica se torna um dever moral, o princípio ideal do entendimento deve ser sempre perseguido por ela como um valor, para uma realização a longo prazo.

abordagem da *parte B* ética do Discurso, como vimos até então, seja ampliada, preliminarmente, no seguinte sentido²³⁹:

- 1) *Parte B₁* - tratará da fundamentação e da legitimação moral das prerrogativas de coerção do Estado de Direito e, nessa medida, da validade das normas jurídicas, igualmente baseadas em coerção;
- 2) *Parte B₂* - tratará, finalmente, da mediação moral da *moralidade* (especificamente da ética da responsabilidade), no sentido mais estrito (da *parte A*), com a ação *estratégica* no aspecto mais amplo daquilo que poderemos chamar de política responsável.

Contudo, nosso problema ainda persiste: como realizar essa ampliação, justificando um poder de coerção legítimo sem promover uma autonegação da ética do discurso, ou seja, uma negação do princípio procedimental da formação de consensos pela sanção não coativa dos argumentos? Foi esse o problema que Otfried Höffe, em sua obra *Justiça Política*²⁴⁰, levanta contra as “teorias do discurso livres de instituição”.

Segundo Apel, de acordo com a crítica de Höffe, a ética do discurso, partindo de sua própria abordagem, nem sequer poderia formular o problema da justificação da coerção jurídica uma vez que sua orientação ético-teórica pela *coação do melhor argumento* não abriria espaço para a questão da necessidade moral de coerção, de obrigatoriedades providas de coercitividade e, com isso, de uma imposição de tais obrigatoriedades, que fosse operada de modo jurídico-formal e com recursos de coação²⁴¹.

De fato, uma resposta à crítica de Höffe é indispensável se pretendemos manter a arquitetônica de uma ética do Discurso que seja politicamente responsável – especialmente porque é extremamente difícil derivar essa resposta de sua própria perspectiva interna. Como é possível que o princípio primordial do discurso restrinja a si mesmo em favor de um princípio que reconheça a coação?²⁴²

Ainda que o problema proposto nos imponha uma situação tão paradoxal, é imperativo que o ultrapassemos se o que ambicionamos é uma *justificação normativa* do caráter coercitivo das

²³⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*. p. 143.

²⁴⁰ HÖFFE, Otfried. *Justiça Política*: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. 2001.

²⁴¹ APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*. p. 120.

²⁴² Cf. APEL, Karl-Otto. *A ética do discurso diante da problemática jurídica e política*. p. 116 e segs.

normas jurídicas, bem como da obrigatoriedade de tais normas, a partir da perspectiva de fundamentação da ética do Discurso.

Assim, o que Apel pretende provar, diante dessas críticas, é que é possível – e necessário, diante da situação atual da sociedade – promover uma fundamentação moral, que seja racional e normativa, do poder de coerção do Direito. É o que pretendemos desenvolver no próximo tópico.

3.2.1 O problema da fundamentação moral do poder de coerção do Direito

Para que possamos levar adiante nosso problema, é necessário que recordemos alguns aspectos da arquitetônica de fundamentação da ética do Discurso de Apel, dividida em suas *partes A e B*.

A ética apeliana parte da fundamentação última pragmático-transcendental de um princípio primordial do discurso. Em um primeiro momento, portanto, é necessário refletir sobre as *normas formais e procedimentais* que devem ser reconhecidas em todo discurso argumentativo, mas que já contêm em si um princípio moral primordial que inclui os três pressupostos éticos de justiça, solidariedade e co-responsabilidade. Esse é o papel principal daquilo que Apel chamou de *parte A* da ética, a circunstância de uma fundamentação abstrativa a partir de um discurso realizado numa *comunidade ideal de comunicação*.

No entanto, o próprio princípio de co-responsabilidade fundamentado na *parte A* exige que haja uma complementação dessa parte ideal da ética por uma outra voltada ao problema de que na *comunidade real de comunicação* não é possível encontrar, de maneira plena, a realização dos princípios ideais. Desse reconhecimento, faz-se necessária a tematização de uma *parte B* da ética que seja historicamente referida e que se funde no sentido de uma responsabilidade politicamente relevante.

Assim, partimos da consideração de que nosso princípio primordial do discurso é pressuposto de um *a priori da comunidade ideal de comunicação*. Entretanto, esse *a priori do discurso* funciona exatamente como condição de possibilidade do reconhecimento de um *a priori da contingência*, ligado justamente à *facticidade* e *historicidade* de nossa compreensão do mundo – no sentido de Heidegger e Gadamer – bem como ao fato de que todo argumentante

pertence a uma *comunidade real de comunicação* socioculturalmente condicionada e limitada²⁴³.

Com isso, justifica-se a premissa de que a ética do Discurso apeliana não pode, simplesmente, partir de uma pressuposição fictícia de um “ponto zero do início da história”, pelo contrário, ela, ao mesmo tempo, precisa partir da antecipação contrafactual das condições normativas da moral ideal do discurso e precisa considerar o *a priori* de facticidade das condições do ponto de partida historicamente pré-determinadas de uma moral aplicável²⁴⁴.

Desta maneira a ética discursiva não pode ficar somente restrita a uma fundamentação ideal de princípios, nem tampouco pode se vincular apenas aos discursos práticos da comunidade real de comunicação. Os dois âmbitos se entrecruzam: como argumentantes podemos e devemos refletir a respeito do dever de sempre ponderar simultaneamente as pressuposições de um discurso ideal e a diferença entre estas condições e as respectivas condições reais de discurso e de interação na comunidade real de comunicação. Como diz Apel:

A estratégia metódica da ética do discurso [...] de fato visa delegar a fundamentação de normas, cujo conteúdo possa ser fixado, do modo mais amplo possível, aos discursos dos afetados e, com isso, torná-los, entre outras coisas, acessíveis à potencial revisão de argumentos falíveis. Todavia, conseguimos reconhecer com suficiente certeza que a mera compreensão de “falibilidade” e de “potencial de revisão” de argumentos já pressupõe que existam discursos argumentativos, nos quais o princípio da *imparcialidade*, entre outros, deve ser reconhecido entre os participantes²⁴⁵.

Por esse motivo, como já dissemos anteriormente, devemos vincular a fundamentação do princípio moral da ética do Discurso à reserva, em termos de ética da responsabilidade, da eventual impossibilidade de aplicação ao mundo real das normas fundamentadas idealmente, bem como a um princípio de complementaridade que estabeleça as condições de aplicação do princípio deontológico.

Assim, além da fundamentação das normas da formação do consenso livre de coação, devemos reconhecer, sempre, a co-responsabilidade pela resolução das tarefas especificamente políticas – que representam o estabelecimento, a longo prazo, das condições de aplicação da formação de consenso livre de coação – resultantes da impossibilidade da

²⁴³ Cf. APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 273 e segs.

²⁴⁴ Cf. APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 274.

²⁴⁵ APEL, Karl-Otto. **A ética do discurso diante da problemática jurídica e política**. p. 137

observância das normas ideais, livres de estratégia, nas situações reais distorcidas pela coação²⁴⁶.

É por isso que se justifica nesses casos, como antecipamos rapidamente, a prática de contra-estratégias de estratégia e o exercício de coação antiviolação, *estritamente em consonância com os princípios fundamentados de maneira última a partir de um discurso ideal*. Portanto, a fim de garantir a própria liberdade de coação e dominação é possível justificar o poder de sanção do Estado de Direito.

O monopólio de poder exercido pelo Direito é o que nos pode dar condições de assegurar a liberdade externa igual de todos os cidadãos e, assim, de tornar *exigível* a observância do princípio moral. Isso exatamente porque este princípio não pode ser *imediatamente válido* apenas por pressupor a observância geral das normas, ou seja, como se pudesse imaginar que todos o observariam pelo simples fato de ele ter em si incluído o pressuposto de sua observância. Na realidade isso raramente poderia ocorrer e, como Apel acredita, nunca ocorreria numa realidade em que não houvesse o monopólio do Estado de Direito que desonerasse os cidadãos da resolução de todas as questões morais²⁴⁷. Como ele assevera:

...a exigência da resolução de todos os conflitos moralmente relevantes de interesses por discursos práticos a respeito dos pleitos de validade, sob a supressão de práticas estratégicas de violência, de fato só poderá ser realizada aproximativamente se o estabelecimento do Estado de Direito, com o monopólio de poder, conseguir efetivamente desonerar os cidadãos, que lhe são subordinados, da auto-imposição dos seus interesses justificados²⁴⁸.

Deste modo, como a moral racional pós-convencional não dispõe mais daquela *motivação da vontade* com a qual contavam as visões éticas tradicionais²⁴⁹, ela necessita ser complementada por princípios institucionais para compensar seus déficits na realidade e para desonerar a prática social de suas expectativas imputáveis. Nem mesmo o reconhecimento da validade moral da fundamentação última consegue garantir a ação segundo esse próprio

²⁴⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. **A ética do discurso diante da problemática jurídica e política**. p. 139.

²⁴⁷ Cf. APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 204 e segs.

²⁴⁸ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 228.

²⁴⁹ Segundo Habermas, especialmente os argumentos ontoteológicos e soteriológicos das éticas metafísico-religiosas exerciam um papel crucial para a motivação da vontade nas sociedades tradicionais. Entretanto, com a queda da prioridade dessas bases nas sociedades pluralistas pós-metafísicas há a necessidade de buscar outros elementos para exercer esse papel. Para um maior aprofundamento cf. HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política.

reconhecimento, uma vez que o problema da motivação que daí surge não pode ser resolvido, em princípio, por uma fundamentação filosófica da validade²⁵⁰.

Por esse motivo, mais uma vez, ressaltamos a necessidade da complementaridade da discussão acerca das normas básicas procedimentais, historicamente abstrativas, de discursos ideais, pela co-responsabilidade orientada ao futuro, politicamente relevante, no sentido, também, do estabelecimento de condições institucionais para a prática da moral discursiva.

Nessa medida, ao ampliar arquitetura de fundamentação da ética apeliana passamos a contar não apenas com um critério de justiça historicamente abstrativo, com papel puramente deontológico. Mais que isso, contamos com um critério de responsabilidade referida à história e, assim, teleológico, para o estabelecimento das condições de aplicação institucionais do critério de justiça deontológico²⁵¹. Como leciona Apel:

Como pressuposição básica da minha estratégia de argumentação, já deverá ter-se evidenciado até o presente momento que parto da premissa de que o *princípio do discurso* – que, no modo de pensar, é irrecorrível – de fato já inclui, como conteúdo, o *princípio moral* primordial, e de que esse princípio moral, por sua vez, não só contém o princípio “U” – como princípio *moral ideal do discurso* que deveria ser, tanto quanto possível, aplicado – mas, além disso, também um *princípio de responsabilidade* ao qual, no caso de não ser possível a responsabilização de que as normas *válidas em “U”* se apliquem ao mundo da vida, deve-se providenciar a complementaridade, a ser postulada, da moral ideal do discurso, no sentido de “U”, entre os princípios de ação imputáveis e as instituições justificáveis²⁵².

O Direito institucionalizado, então, passa a ser um elemento essencial para a complementação da moral racional e da conseqüente desoneração da fundamentação racional das normas de ação pelos atores²⁵³. Entretanto, isso somente é possível por meio da coatividade da observância das normas jurídicas, em virtude do monopólio de poder exercido pelo Estado de Direito. É nisso que está fundada a eficácia da ação jurídica.

No sentido dado por Apel, então, não queremos simplesmente apresentar uma *explicação funcional histórico-sociológica*²⁵⁴ para o fato empírico do Estado de Direito, mais além, o que

²⁵⁰ APEL, Karl-Otto. *Dissolução da ética do discurso?*, p. 267.

²⁵¹ Cf. APEL, Karl-Otto. *Dissolução da ética do discurso?*, p. 214.

²⁵² APEL, Karl-Otto. *Dissolução da ética do discurso?*, p. 273.

²⁵³ “uma função de desoneração que, entretanto [...] poderá ser entendida como liberação da aplicação da moral ideal do discurso por desoneração de uma responsabilidade moral estratégica de contra-estratégia”. APEL, Karl-Otto. *Dissolução da ética do discurso?*, p. 268.

²⁵⁴ Aqui Apel recorda, como exemplo, a explicação de A. Gehlen que teria afirmado que toda a cultura do ser humano, sobretudo as instituições, funcionaria como condição necessária compensadora para que o ser humano, que seria um “ser de deficiências” equipado apenas com instintos, pudesse conservar sua existência. Todavia, já se ressalta a crítica – do ponto de vista mesmo de uma antropologia filosófica – de que não seria pelo motivo de realmente se comprovar que algumas conquistas da cultura, como determinadas instituições, tenham sido funcionalmente condições necessárias para a conservação da existência do ser humano, que se pode afirmar que

pretendemos é, fundamentando moralmente a forma especial das normas jurídicas – dotadas de coerção –, compreendê-lo como um postulado da razão prática, no sentido da realização histórica das condições institucionais da moral discursiva²⁵⁵.

Por isso devemos afirmar que a observância das normas jurídicas se não dá apenas pelo seu poder de coerção – pois assim elas seriam apenas mecanismos da natureza que agem por causalidade e, nem mesmo como *normas* poderiam tratadas –, nem tampouco pelo mero reconhecimento – já que isso nos obrigaria a igualar as normas jurídicas às normas morais²⁵⁶. Uma fundamentação moral do poder do Estado de Direito pretende que a validade moral e a imputabilidade das normas jurídicas se baseiem tanto no seu *reconhecimento* como na *coerção* a elas vinculada²⁵⁷.

Isso somente poderá acontecer na medida em que compreendermos, com Apel, que a força coativa do Direito se torna fundamentada no momento em que ela é capaz de consenso por todos os afetados. É precisamente nisso que repousa a justificação normativa do poder sancionador das normas jurídicas pela ética do Discurso²⁵⁸.

Portanto, no sentido da *parte B* da fundamentação da ética do Discurso, não sendo possível contar, na realidade, com as condições de aplicação da *parte A* ideal-abstrata, se justifica a complementaridade do princípio da moral ideal por princípios institucionais, como o Direito – cujo poder de coerção se apresenta na forma de violência legítima como antiviolação e como uma contra-estratégia de estratégia, sempre passíveis de consenso num discurso ideal pressuposto contrafactualmente.

Podemos, então, afirmar que a fundamentação normativa do Direito em Apel parte justamente do *conteúdo moralmente ampliado* do princípio primordial do discurso – e não diretamente do princípio primordial, frise-se – que envolve não apenas um princípio moral ideal, de

todas elas cumpram esse papel e, além disso, que elas mesmas não possam ter assumido funções bem diferentes. Cf. APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 227.

²⁵⁵ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 232.

²⁵⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. **A ética do discurso diante da problemática jurídica e política**, p. 116 e segs.

²⁵⁷ Vale ressaltar que esse é mais um ponto no qual nos distanciamos da compreensão juspositivista. A teoria pura de Kelsen também reconhece que a observância das normas jurídicas não se dá pelo seu mero reconhecimento, todavia, como conclusão, ele se filia ao extremo oposto, o de que a observância delas *somente* se dá pelo seu aspecto coercitivo (Cf. KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**, p. 35 e segs). No nosso modo compreender esse problema, preferimos posição intermediária aventada por Apel.

²⁵⁸ “Es cierto que se supone que *esta* fuerza coactiva – ¡legítima! – *es susceptible de consenso (reconocible)* por todos los afectados; precisamente ahí está la fundamentación (justificación normativa) del poder sancionador de las normas jurídicas mediante la ética discursiva”. APEL, Karl-Otto. **La ética del discurso como ética de la responsabilidad**. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant. p. 175.

orientação contrafactual, mas também a responsabilidade pela constituição das condições de aplicação da moral discursiva no sentido deste princípio moral na realidade.

Temos assim, uma dupla circunstância que caracteriza bem o modo de fundamentação das normas de conteúdo básicas para a ordenação da justiça. Se contamos sempre com uma *mediação dialética* entre o *a priori* da idealidade e o *a priori* da facticidade, as normas jurídicas – que necessariamente estão no meio desse entrecruzamento – devem se orientar tanto pelo princípio ideal da ética do discurso, como também, ao mesmo tempo, não podem perder de vista a conexão com a tradição já existente do direito e da moralidade de uma forma de vida determinada²⁵⁹.

Deste modo, podemos garantir que as normas jurídicas não se comportem, nem sejam fundamentadas, como se tivessem partido de um “ponto zero da história”, elas devem estar inseridas na sua correspondente tradição. No entanto, elas também devem estar conectadas com os conteúdos morais derivados do princípio primordial do discurso – que não mais deve ser encarado como mera *regra de argumentação*, mas sim como um verdadeiro *princípio* a ser devidamente aplicado e regulamentado na facticidade concreta.

O que quisemos demonstrar, portanto, é que a exigência da complementaridade do princípio moral ideal do discurso pela instituição do Direito corresponde a uma exigência do próprio princípio co-responsabilidade referida à história no sentido da *parte B* da ética do Discurso. Esse papel complementar, contudo, somente será plenamente cumprido no momento em que o Direito conseguir compensar tanto a insuficiência do princípio moral ideal, quanto conseguir reduzi-la por desonerar os seres humanos individualmente, no maior número possível de situações, da necessidade de agir no sentido de uma responsabilidade pessoal. Assim, a ética do Discurso, por meio de sua *fundamentação moral do Direito*, pretende ter condições de *exigir* o estabelecimento de uma ordem jurídica positiva dentro dos Estados, e mais do que isso, de uma ordem de paz e cidadania mundial²⁶⁰.

Diante disso, acreditamos ter conseguido ultrapassar o segundo problema que nos impedia pensar em um modelo de Direito fundamentado ético-discursivamente. Conseguimos provar que o poder coercitivo do Estado não somente *pode* ser moralmente justificado, como efetivamente o é pela *parte B* de nosso modelo ético.

²⁵⁹ Cf. APEL, Karl-Otto. **La ética del discurso como ética de la responsabilidad**.: una transformación posmetafísica de la ética de Kant. p. 181.

²⁶⁰ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 297.

Deste modo, se iniciamos o capítulo reinterpretando o modo de pensar a ciência do Direito demonstrando que, em sua base, existem pressupostos éticos sempre antecipados e, em seguida, conseguimos fundamentar moralmente o poder de punir, acreditamos ter construído uma base sobre a qual podemos falar na fundamentação da ordem jurídica a partir da ética do Discurso de Karl-Otto Apel. Entretanto, somente poderemos dar essa tarefa por concluída se pudermos levar todo esse debate para o nível da fundamentação da ordem jurídica positiva – em suma, para a discussão acerca dos fundamentos de validade das normas jurídicas.

3.3 A fundamentação da ordem jurídica positiva: entre a exigência de discursos reais de legislação e o postulado moral dos Direitos Humanos

Como falamos anteriormente, uma das questões que nos guia por esse debate acerca da fundamentação da ordem jurídica – em oposição ao positivismo jurídico, em especial – é a busca por pressupostos éticos racionais e universais que nos permitam avaliar a validade material das normas jurídicas – e não apenas sua validade formal, no sentido de poder dizer que a norma “existe” ou não.

Sendo esses pressupostos encontrados num modelo racional-dialógico e universal de se pensar a ética, como é o caso da ética do Discurso, é claro que também nos posicionamos de maneira crítica às teorias do Direito Natural que buscavam seus fundamentos em modelos metafísico-religiosos de se pensar a moralidade.

Desta forma, quero partir novamente de um dos pontos levantados acerca da fundamentação moral do Direito: o fato de que, ao mesmo tempo em que as normas jurídicas devem se conectar com as tradições nas quais estão inseridas, igualmente devem contar, como idéia regulativa, com a fundamentação ideal do princípio moral. Esse problema, a partir de agora, será colocado nos termos da distinção entre *a exigência de discursos reais de legislação* e o *postulado moral dos Direitos Humanos*.

Uma das exigências da ética discursiva apeliana é a da ocorrência de discursos práticos para a fundamentação das normas situacionais. Entretanto, ao mesmo tempo, ela presume que na facticidade concreta não existem as condições necessárias para o cumprimento dos pressupostos do discurso argumentativo. Por isso a necessidade de fundamentar-se também

uma parte especial da ética que contivesse como orientação teleológica a realização, ao máximo das condições ideais na realidade.

Do mesmo modo, no Direito – e talvez ainda mais que na moral discursiva – há a necessidade imperiosa da ocorrência de discursos reais de legislação. Estes ainda mais limitados em virtude das vicissitudes próprias ao sistema jurídico-legislativo como os prazos impostos às suas soluções e as tradições históricas às quais eles estão vinculados.

Entretanto, se nosso projeto é uma fundamentação ético-discursiva da ordem jurídica, devemos lembrar que mesmo as ações desenvolvidas estrategicamente, no sentido de uma responsabilidade política, sempre devem ter em vista a dimensão ideal da ética – e a realização dessa dimensão! – e que, mesmo essas estratégias, devem ser capazes de consenso numa comunidade ideal de comunicação.

Desta forma, como um postulado da moral, não podemos aceitar que o Direito possibilite, em seus discursos reais, que suas normas sejam fundamentadas apenas segundo as tradições moralmente relevantes daquele determinado momento da historicidade concreta. De sua relação com a moral ideal do discurso deriva a exigência relevante, em termos de legitimação, de fundamentar o Direito tendo em vista o *princípio da capacidade de consenso das normas a serem genericamente observadas por todos os afetados*, o que também significa a necessidade de submeter-se ao postulado moral dos *Direitos Humanos universalmente válidos*²⁶¹.

Por isso, Apel levanta uma importante questão que igualmente nos ajudará a caminhar por esse debate: será que é possível equiparar a fundamentação dos Direitos Humanos, como parte constitutiva do Direito positivo a ser postulada, com a instalação dos direitos políticos fundamentais na constituição de uma determinada democracia no ato de se constituir e interpretar a Constituição²⁶²?

Seguindo nossa linha de argumentação já podemos antecipar uma resposta negativa a essa questão: a fundamentação e a validação dos Direitos Humanos precisam acontecer de modo que mantenham distância da fundamentação constitucional dos direitos políticos fundamentais em uma democracia, todavia, estes direitos políticos devem sempre ser compatíveis com os Direitos Humanos.

²⁶¹ Cf. APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 295 e segs.

²⁶² APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 298.

Ocorre que a idéia de Direitos Humanos já nos remete para uma posição intermediária entre a Moral e o Direito positivo que foi, por muito tempo, ocupada por uma concepção metafísica de *direitos inatos*, anteriores a toda positividade, segundo o postulado de um Direito Natural²⁶³. Nosso problema, então, passa ser o de demonstrar que é possível ocupar essa posição intermediária não mais por meio de um postulado metafísico de fundamentação, mas por meio de uma reflexão rigorosa a respeito do princípio do discurso – ou seja, segundo um postulado da moral racional pós-metafísica. Como Apel nos coloca,

...prefiro recorrer inicialmente a uma fundamentação última *ético discursiva* dos Direitos Humanos. Isso quer dizer: eu postularia que a substituição, que hoje já deveria ter sido feita da fundamentação *jusnatural-metafísica* do aspecto universal, não definitivamente positivável, dos Direitos Humanos somente poderá ocorrer pela reflexão *transcendental-pragmática* a respeito das *condições moral-normativas de possibilidade de discursos argumentativos em geral*²⁶⁴.

O que Apel quer defender com isso é que as pressuposições do princípio primordial do discurso já contêm em si as bases incontestáveis Direitos Humanos, os quais, em um debate intercultural, poderão ser filosoficamente defendidos como universalmente válidos.

Deste modo, estamos simplesmente resgatando os pressupostos de nosso modelo transcendental-pragmático de fundamentação da ética do Discurso para o Direito. Afinal, se pretendemos levar a sério a distância reflexiva entre o discurso primordial e as tradições culturais, não podemos permitir que nosso modelo de fundamentação parta da facticidade do mundo da vida, como se os postulados procurados fossem obviedades auto-evidentes da realidade histórica concreta²⁶⁵. Pelo contrário, o que a ética Discursiva pode nos mostrar é que o reconhecimento recíproco da igualdade de direitos de todos os membros da comunidade de comunicação, bem como a co-responsabilidade simétrica, estão na base de justificação filosófica dos Direitos Humanos – que assim são passíveis de fundamentação última moral.

Todavia, se reconhecemos sempre a tensão entre *ideal* e *real*, é claro que a partir disso os Direitos Humanos poderiam, a fim de se tornarem juridicamente efetivos, ser instalados como direitos fundamentais dos cidadãos nas Constituições de cada um dos Estados por meio de procedimentos discursivo-democráticos. Entretanto, sempre tendo em vista uma *reserva moralmente motivada*, contra a possibilidade de uma positivação definitiva dos Direitos Humanos em Estados de Direito particulares.

²⁶³ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 302.

²⁶⁴ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 303.

²⁶⁵ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 302.

Convém explicar que essa reserva contra a positivação definitiva dos Direitos Humanos se dá em virtude do seu relacionamento com o princípio democrático da soberania popular. Para Apel, o conteúdo normativo dos Direitos Humanos não está inserido no modo de efetivação da soberania do povo, ou seja, eles não devem ser compreendidos como “exigência” da soberania popular, mas, pelo contrário, como restrição tendencial dela²⁶⁶.

Não há apenas razões estritamente normativas para que possamos fundamentar essa hipótese. Segundo Apel, uma teoria normativo-filosófica que pleiteie por validade universal, deve considerar ainda duas circunstâncias histórico-sociológicas a respeito do princípio da soberania popular (princípio da democracia)²⁶⁷:

- 1) Em primeiro lugar o princípio da democracia representa um fenômeno histórico-contingente numa medida muito maior que o próprio Direito, o que se revela na circunstância de que, no mundo contemporâneo, numerosos Estados se afirmam como “Estados de Direito” sem, para tanto, aceitarem o “preconceito eurocêntrico” do princípio da democracia liberal. Ainda mais hoje, os questionamentos da crise ecológica deixam dúvidas em relação ao princípio da democracia, ou seja, em relação à sua capacidade de introduzir de modo eficiente, medidas impopulares, em longo prazo, para salvar a biosfera do ser humano e, em especial, em relação à *regra da maioria* que, sem dúvida alguma, constitui o aspecto, característico da contingência histórica da democracia, da *representação parlamentar* da vontade do cidadão;
- 2) O segundo fato a ser considerado é que no princípio da democracia não está somente contido um aspecto jurídico tendencialmente válido de modo universal, capaz de promover a adesão internacional, mas também o aspecto da auto-afirmação política de um sistema particular de poder que integra tanto a dimensão do aproveitamento do poder estatal pelo direito, em termos de política interior, quanto, principalmente, a dimensão da auto-afirmação dos Estados, em termos de política externa.

Portanto, não podemos desprezar o fato de que em *discursos reais de legislação* essas contingências do princípio da democracia estarão presentes na maior parte das vezes – especialmente quando se tratam dos interesses nacionais de auto-afirmação de um Estado perante outros Estados –, do que se depreende que a formação de consenso numa determinada democracia pode se afastar – e muito – da formação universal de consenso postulada pelo

²⁶⁶ Cf. APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 307 e segs.

²⁶⁷ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 217-218.

princípio do discurso. No entanto, não podemos perder de vista que podemos fundar normativamente, na base da formação universal de consenso postulada *a priori* no princípio do discurso, uma idéia regulativa que deveria estar subjacente a todos esses discursos reais, o *postulado moral dos Direitos Humanos*.

O fato é que os sistemas jurídicos dos Estados soberanos divergem sistematicamente da idéia moralmente fundamentada dos Direitos Humanos em virtude do estabelecimento de suas “razões particulares de Estado” – como os interesses econômicos e de política exterior. Assim, não é possível encontrar um discurso uniforme entre as diversas nações que oriente a formação de consensos factuais a partir de um princípio da soberania do povo (que está sujeito às limitações que levantamos)²⁶⁸. Nesse sentido, faz-se necessário que tenhamos como norteador dos discursos reais de legislação o aspecto universal – fundamentado transcendental-pragmaticamente a partir do princípio do discurso – dos Direitos Humanos.

Do mesmo modo como estabelecemos a relação ético-discursiva entre a *abstração ideal* e a *facticidade histórico-concreta*, devemos estabelecer o primado dos Direitos Humanos sobre as diversas ordens jurídicas positivas dos Estados particulares. Com isso, temos uma base normativa capaz de impor *limites* aos consensos dos discursos reais de legislação e de nos dar subsídios para a análise da *validade material* das normas jurídicas positivas.

Voltando à nossa argumentação original, mesmo reconhecendo que os Estados particulares, como sistemas políticos de auto-afirmação, devem considerar a facticidade concreta na qual estão inseridas no momento de estabelecer suas orientações político-legislativas devemos postular a necessidade, no sentido da co-responsabilidade politicamente relevante, de que essas orientações tenham como parâmetro a fundamentação última ético-discursiva dos Direitos Humanos.

É certo, todavia, que nem em um Estado de Direito que conseguisse funcionar otimamente, esse papel, que deve ser exercido pelo postulado moral dos Direitos Humanos, seria suficiente para estabelecer uma ordem em que a prática de uma moral discursiva seria possível. Somente sob uma *ordem de direito cosmopolita*, ou ainda, sob as condições de um *direito de cidadania mundial*, as diferenças entre a universalidade dos Direitos Humanos e a particularidade da soberania das nações poderiam ser suprimidas. Nesse sentido Apel afirma que

²⁶⁸ APEL, Karl-Otto. *Dissolução da ética do discurso?*, p. 314.

...enquanto a ordem jurídica *cosmopolita* não for realizada, o poder político que precisa estar por trás das normas jurídicas, a fim de desonerar a moral da violência, continuará sendo sempre idêntico ao poder mobilizável da política exterior, no sentido da situação natural prévia ao Estado de Direito, entre os Estados particulares – inclusive das democracias²⁶⁹.

Acontece que sem esse pressuposto, nos seus discursos jurídico-políticos, os cidadãos de uma democracia particular não podem se permitir a decisão de contemplar os interesses de todos os afetados, uma vez que seus discursos acabam sendo também co-determinados pelos interesses particulares de seus Estados – o que não aconteceria em uma ordem de cidadania mundial. Por isso, podemos dizer que, ainda que não tenhamos alcançado essa situação ideal, no sentido da *parte B* da ética do Discurso somos moralmente co-responsáveis para que a ordem jurídica cosmopolita possa se tornar realidade²⁷⁰.

Enquanto esse momento não é alcançado, todavia, resta-nos a realização da tarefa político-moral fundamental da ética do discurso como ética da responsabilidade historicamente referida: *a necessidade moral de fazer valer os Direitos Humanos*.

²⁶⁹ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 229.

²⁷⁰ APEL, Karl-Otto. **Dissolução da ética do discurso?**, p. 320-321.

CONCLUSÃO

Com as reflexões realizadas neste trabalho, queremos ter trazido alguns novos elementos para o debate dos problemas do Direito nas sociedades pluralistas contemporâneas. Nossa pretensão, de modo algum, foi de apresentar um modelo de fundamentação que fosse “o mais correto”. Quisemos demonstrar, tão somente, que a ética do Discurso de Apel é capaz de apresentar *uma* forma de fundamentação do Direito crítica ao positivismo, dentre outras.

Todavia, foi um modelo que se adaptou perfeitamente aos nossos anseios por uma fundamentação moral – porém racional e pós-metafísica – da ordem jurídica que nos desse o caminho para a justificação de princípios que pudessem servir como parâmetros normativos para a avaliação das normas jurídicas positivas.

Assim, fugimos da concepção jusnaturalista de um postulado metafísico de fundamentação de *direitos inatos*, anteriores a toda positividade, sem que, para isso, tivéssemos nos filiar ao postulado juspositivista de que seria impossível qualquer tipo de fundamentação moral do Direito.

Para isso foi importante que trouxéssemos ao debate os fundamentos epistemológicos da filosofia apeliana, os quais culminaram na crítica radical à racionalidade das ciências em geral – que perfeitamente se adaptava à discussão que deveríamos fazer com ciência do Direito para que fosse possível desenvolver qualquer tipo de fundamentação moral do mesmo.

A partir do conceito de uma *comunidade de comunicação*, que sempre deve ser pressuposta em todo discurso argumentativo, foi possível trocar uma concepção semântica de ciência, baseada num solipsismo metódico e numa neutralidade avalorativa, por uma concepção pragmaticamente transformada, que tem como pressuposto o diálogo intersubjetivo e que, por conta de seus pressupostos éticos de solidariedade, justiça e co-responsabilidade, demonstram como nas ciências uma ética sempre deve ser antecipada.

Esse modelo foi útil para que pudéssemos desconstruir as bases de um modelo de ciência do Direito que, ao mesmo tempo em que fazia imperiosa a necessidade de uma ética, metodologicamente a tornava impossível. Os mesmos pressupostos da neutralidade axiológica, da distinção entre juízos de fato e juízos de valor – com a exclusão dos últimos –,

do desenvolvimento do sistema jurídico por um silogismo que remetia à premissa lógica de uma norma fundamental, da compreensão do princípio de Hume que de fatos não se deduzem normas, que culminam na concepção que de uma norma só pode ser válida ou inválida – igualando esta somente à sua “existência específica” – e nunca justa ou injusta, e que permitiam dizer, por exemplo, que não há fundamentos para que possamos dizer que o direito nazista era *inválido* por conta de seu conteúdo, nos indicavam a necessidade de uma fundamentação moral do Direito, ao mesmo tempo em que a tornavam impossível.

Por isso foi importante que tivéssemos dado o nosso primeiro passo no sentido de demonstrar que sim, é possível pensar em pressupostos éticos mesmo para uma compreensão científica e que, mais, uma compreensão contemporânea de ciência que tenha acompanhado o desenvolvimento da fenomenologia, hermenêutica filosófica e filosofia da linguagem, *deve* antecipar sempre uma ética.

Todavia, se nosso caminho era uma fundamentação da ordem jurídica a partir da ética do Discurso, o desenvolvimento desta se fez imprescindível. O modelo de fundamentação da arquitetura da ética apeliana, dividida em duas partes, apesar de parecer complexo à primeira vista, é simplesmente uma decorrência necessária do desenrolar de sua argumentação. O conceito de comunidade de intérpretes que Apel recupera de Peirce e transforma na idéia de uma comunidade de comunicação entendida em dois âmbitos, o ideal e o real, serve para ampliar o seu conceito de ética, inicialmente mais ligado às ciências, para um modelo universal que não apenas justifica o modo ideal de se fundamentar normas, mas também se preocupa com a responsabilidade pela aplicação, na realidade, dos pressupostos idealizados.

O que posteriormente Apel irá chamar de *parte A* da ética do Discurso, é o momento abstrativo ideal, no qual ele fundamenta pragmático-transcendentalmente seu *princípio primordial do discurso* e, conseqüentemente, o que nós aqui chamamos, de seu *pressuposto ético conteudístico*, o *princípio moral primordial* – o qual inclui os três princípios de justiça, solidariedade e co-responsabilidade. Todavia, como uma ética discursiva exige a realização, por princípio, de discursos práticos para fundamentação das normas situacionais, é ainda nesse plano abstrativo que essa exigência está incluída. Devemos ressaltar no entanto que os dois momentos da *parte A* são ideais. Mesmo os discursos práticos que no referimos são aqui pensados em seu momento contrafactual, aquele em que todos os pressupostos anteriormente fundamentados são aplicados por inteiro.

No entanto, desde o início dos anos 80, Apel começa a se preocupar com uma outra dimensão, a histórico-factual da *comunidade real de comunicação*. Percebe que nela não existem, já antecipadamente dados, os pressupostos ideais necessários para que qualquer norma seja fundamentada de acordo com um procedimento moral. É nesse sentido, então, que ele diz ser necessária uma ampliação da ética do Discurso por uma *parte B*, historicamente considerada, e responsável justamente pela compensação dos déficits da comunidade real por meio da realização, ao máximo, dos pressupostos ideais – ou seja, pela realização da comunidade ideal na comunidade real.

A própria *parte B*, contudo, precisa ser igualmente ampliada para tornar essa empreitada possível. Pois como realizar essa compensação? É sob esse aspecto que há a necessidade de complementação, neste plano da ética apeliana, do princípio primordial do discurso por *princípios institucionais* no sentido do estabelecimento de normas de ação estratégica de contra-estratégia no sentido da política, da juridicidade de sua vigência e de sua imposição e normas de ação estratégicas de concorrência na economia de mercado.

O que Apel quer dizer com isso é que, justamente pelas condições ideais de comunicação não estarem dadas na sociedade real e, portanto, não ser moralmente responsável exigir que em condições de interação política os parceiros de comunicação ajam segundo um princípio moral ideal que proíba a instrumentalização estratégica, se faz necessária a tematização de uma ação estratégica que sirva para diminuir as ações estratégicas em geral ou, em outros termos, a idéia de uma *coação política de antiviolação*.

Com base nessa exigência, Apel nos permitiu seguir (pela que seria) mais uma dificuldade para a fundamentação moral do Direito: a justificação normativa do poder coercitivo das normas jurídicas. O problema de como é possível fundamentar a coerção a partir de um modelo ético que pressupõe sua ausência é superado pelo pensamento apeliano por meio de uma ampliação da ética do discurso como ética da responsabilidade. Esse problema, então, passa a ser o primeiro momento da *parte B* para a elaboração de sua arquitetura de fundamentação.

Contudo, não seria possível pensar, diante dessas premissas, que a ação estrategicamente responsável que Apel tematiza na *parte B* de fundamentação da ética do Discurso poderia ser entendida como qualquer estratégia. Em sua inter-relação entre os dois âmbitos da comunidade de comunicação, a responsabilidade se dá no sentido da concretização, na

realidade, da comunidade ideal. A estratégia, então deve seguir essa orientação a partir dos pressupostos fundamentados na parte ideal. Por isso ele diz que, depois de fundamentado o poder de coerção, à *parte B* cabe mediar moralmente a moralidade e a ação estratégica no aspecto mais amplo do que ele chama de *política responsável*.

Foi a partir desse modo de relacionar a idealidade e a realidade que pudemos, com Apel, ao final, discutir o aspecto mais importante do desenvolvimento de nossa argumentação: o fato de que as normas jurídicas devem se conectar com as tradições nas quais estão inseridas, mas não podem perder de vista, como parâmetro normativo, a fundamentação ideal do princípio moral – problema que foi colocado nos termos da tensão entre os discursos reais de legislação e o postulado moral dos Direitos Humanos.

Diante disso, trabalhamos com a idéia de Direitos Humanos diferenciando-os dos direitos fundamentais positivados na constituição de determinada democracia. Eles devem ser tomados dentro da perspectiva de que o Direito deve ser fundamentado, então, de um modo ético-discursivo, tendo em vista a capacidade de consenso das normas a serem genericamente observáveis. E, portanto, no princípio primordial do discurso e no seu princípio moral primordial estão as bases incontestáveis dos Direitos Humanos.

Deste modo, estes devem ser entendidos em seu aspecto universal, fundamentado transcendental-pragmaticamente a partir do princípio do discurso, como idéias regulativas para os discursos reais de legislação e, nessa medida, como limites aos consensos desses discursos reais.

Todo esse processo, desde o pensamento acerca dos pressupostos da ciência, passando pela discussão sobre a problemática da fundamentação moral do poder de punir, e, finalmente, pela análise de um parâmetro normativo para as normas jurídicas positivas, é a base do sentido que quisemos dar a uma *fundamentação da ordem jurídica*, como um todo, *a partir da ética do Discurso apeliana*.

Ainda que, por óbvio, não possamos falar que esse foi um *modelo definitivo* para o tipo de fundamentação que pretendíamos, foi desse modo que tentamos construir o sentido de uma Filosofia do Direito a partir do pensamento de Karl-Otto Apel.

REFERÊNCIAS

1. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
2. ALBERT, Hans. **Tratado da Razão Crítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
3. ALEXY, Robert. **Teoria da Argumentação Jurídica**. 2. ed. rev. São Paulo: Landy, 2005.
4. APARISI, Juan Carlos Siurana. **Una brújula para la vida moral**: La idea del sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel. Granada: Editorial Comares, 2003.
5. APEL, Karl-Otto. A comunidade de comunicação como pressuposto transcendental das ciências sociais. In: _____. **Transformação da Filosofia II**: o a priori da comunidade de comunicação. São Paulo: Loyola, 2000.
6. _____. A ética do discurso diante da problemática jurídica e política: podem as próprias diferenças de racionalidade entre moralidade, direito e política ser justificadas normativo-racionalmente pela ética do discurso? In: MOREIRA, Luiz (org). **Com Habermas, contra Habermas**. São Paulo: Landy, 2004.
7. _____. Cientificismo ou hermenêutica transcendental? Sobre o sujeito da interpretação dos signos na semiótica do pragmatismo. In: _____. **Transformação da Filosofia II**: o a priori da comunidade de comunicação. São Paulo: Loyola, 2000.
8. _____. De Kant a Peirce: a transformação semiótica da lógica transcendental. In: _____. **Transformação da Filosofia II**: o a priori da comunidade de comunicação. São Paulo: Loyola, 2000.
9. _____. Dissolução da Ética do Discurso? Quanto à arquitetura da diferenciação discursiva em *Faktizität und Geltung*, de Habermas. Terceira tentativa de orientação transcendental pragmática de pensar com Habermas, contra Habermas. In: MOREIRA, Luiz (org.). **Com Habermas, contra Habermas**. São Paulo: Landy, 2004.
10. _____. **El camino del pensamiento de Charles S. Peirce**. Madrid: Visor, 1997.

11. _____. ¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía. In: _____. **Estudios éticos**. Barcelona: Editorial Alfa, 1986.
12. _____. **Ethique de la discussion**. Paris: CERF, 1994.
13. _____. **Ética della comunicazione**. 2. ed. Milano: Jaca Book, 2003.
14. _____. Fundamentación semiótico-transcendental de la filosofía pragmática del lenguaje. In: _____. **Semiótica Filosófica**. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1994.
15. _____. Introdução: Transformação da Filosofia in: _____. **Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2000.
16. _____. La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant. In: _____. **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Barcelona: Paidós, 1991.
17. _____. ¿Límites de la ética discursiva? In: CORTINA, Adela. **Razón comunicativa y responsabilidad solidaria**. Salamanca: Sígueme, 1995.
18. _____. O *a priori* da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética. In: _____. **Transformação da Filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. São Paulo: Loyola, 2000.
19. _____. Os conflitos de nossa época e a exigência de uma orientação ético-política fundamental. In: _____. **Estudos de moral moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.
20. _____. ¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana. In: _____. CORTINA, A.; DE ZAN, J.; MICHELINI, D. (eds.). **Ética comunicativa y democracia**. Barcelona: Crítica, 1991.
21. _____. Wittgenstein e Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de una comparación. In: _____. **Semiótica trascendental y filosofía primera**. Madrid: Editorial Síntesis.

22. _____. Wittgenstein e Heidegger: A pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de falta de sentido contra toda a metafísica. In: _____. **Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2000.
23. _____. Wittgenstein e o problema do compreender hermenêutico. In: _____. **Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2000.
24. ARROYO, Juan Carlos Velasco. **La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico e democracia en Habermas**. Madrid: Boletín oficial del Estado, 2000.
25. BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico: lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1995.
26. DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e Consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.
27. CENCI, Angelo. O problema da responsabilidade moral na perspectiva de K.-O. Apel. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 4, dez/1997, p. 961-975.
28. CORTINA, Adela. Introducción: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad. In: APEL, Karl-Otto. **Teoría de la verdad y ética del discurso**. Barcelona: Paidós, 1991.
29. COSTA, Reginaldo da. **Ética do discurso e verdade em Apel**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.
30. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
31. HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.
32. _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
33. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.
34. _____. Tempo e ser. In: STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

35. HERRERO, Francisco Javier. A pragmática transcendental como “filosofia primeira”. **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 2, jun/1998, p. 273-285.
36. HÖFFE, Otfried. **Justiça Política**: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
37. KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. vol. XXV.
38. _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
39. KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
40. _____. **Teoria Pura do Direito**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
41. LARENZ, Karl. **Metodologia da ciência do direito**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
42. LOSANO, Mario G. **Introdução**: à edição italiana de *O problema da justiça*. in: KELSEN, Hans. *O problema da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
43. MENDIETA, Eduardo. **The adventures of transcendental philosophy**: Karl-Otto Apel’s Semiotics and Discourse Ethics. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
44. MCCARTHY, Thomas. **La Teoría Crítica de Jürgen Habermas**. Madrid: Tecnos, 1978.
45. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
46. _____. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.
47. OST, François. **Contar a Lei**: as fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
48. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: do Romantismo até nossos dias. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1991. vol. 3.
49. VATTIMO, Gianni. **Introducción a Heidegger**. Barcelona: Gedisa, 2002.

50. VIDAL, Norberto Smilg. **Consenso, evidencia y solidariedad**: La teoría de la verdad de Karl-Otto Apel. Granada: Editorial Comares, 2000.
51. WEBER, Max. **Ciência e Política**: duas vocações. São Paulo: Martin Claret, 2006.
52. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1994.